Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1905

Sechster Jahrgang — Heft 3

Inhalt:



Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)

1905

Für Grossbritannien und seine Kolonien:

Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, **London** W. C.

Für Amerika: **G. E. Stechert & Co.,** 129—133 West 20th St., **New York**

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 23. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 26. August 1905

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums"

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Karlstraße 43, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber. *Die Verlagsbuchhandlung.*

Über σώζειν und seine Derivata im Neuen Testament.

Von Lic. theol. **Wilhelm Wagner** in Ottrau.

Im Sprachschatze des Neuen Testamentes nehmen σώζειν und die von ihm abgeleiteten Wörter eine hervorragende Stelle ein. Dies Urteil gilt sowohl hinsichtlich der Häufigkeit des Vorkommens als auch hinsichtlich der Bedeutsamkeit dieser Wörter und Begriffe. Nach Schmollers Tamieion findet sich σώζειν im Neuen Testament 103 mal, διασώζειν 7 mal, σωτήρ 24 mal, σωτήριος 5 mal und σωτηρία 44 mal. Daß auch die biblisch-theologische Bedeutung dieser Wörter eine besonders hohe ist, erhellt daraus, daß sie zur Bezeichnung des Lebenszweckes Jesu, der von Gott gewollten Wirkung des Evangeliums und der Heilsabsicht Gottes mit der Menschheit dienen. Vgl. z. B. Luk 2, 11. 19, 10; Röm 1, 16 1 Tim 2, 4.

Unter diesen Umständen muß es für den rein religionsgeschichtlich interessierten wie für den praktischen Theologen als Prediger und Seelsorger von Wichtigkeit sein, Sinn und Bedeutung dieser Wörter im NT möglichst genau zu erfassen und festzustellen. Nun bieten ja die Wörterbücher, Kommentare und Übersetzungen zum NT alle ihren Beitrag zur Deutung der in Rede stehenden Wörter. Trotzdem möchte behauptet werden dürfen, daß eine abermalige Verständigung über die Bedeutung dieser uns in Luthers Übersetzung so bekannten Ausdrücke nicht überflüssig ist. Wie gerade die am meisten zitierten Kernsprüche und die uns als liturgische Formeln geläufigsten Bibelstellen dem Prediger besondere Schwierigkeiten zu bereiten pflegen, so besteht zuweilen über den Sinn der am häufigsten gebrauchten Wörter keine rechte Klarheit und Übereinstimmung.

In gewissem Maße möchte dies von σώζειν und seinen Derivaten auch gelten. Dafür spricht schon der Umstand, daß ihre Übersetzung nicht feststeht und sehr oft keine scharf umgrenzte Vorstellung weckt, sondern selbst wieder erläuterungsbedürftig ist. Luther übersetzt das Verbum, wo er es in religiösem Sinne nimmt, fast durchgängig mit

seligmachen (selig werden); σωτήρ verdeutscht er mit Heiland und σωτηρία beinahe ebenso oft mit Heil wie mit Seligkeit. Weizsäcker dagegen bietet wie die meisten Neueren für das Verbum fast ausschließlich die Übersetzung retten (gerettet werden), übersetzt σωτήρ meist mit Heiland und dreimal mit Erlöser und gibt σωτηρία nie mit Seligkeit, sondern in der Regel mit Heil und vereinzelt mit Rettung (Errettung, Erlösung) wieder. Welch' ganz verschiedene Empfindungen werden nun aber in uns erweckt, je nachdem wir hören: Was soll ich tun, daß ich selig werde? oder: Was soll ich tun, daß ich gerettet werde? Und wie unbestimmt und vieldeutig sind diese Übersetzungen, jede für sich betrachtet! Worin besteht die Seligkeit und das Heil, das Jesus verschafft? Wovon und wofür rettet er uns? Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß diese Ausdrücke bei dem Leser oder Hörer mehr ein unbestimmtes frommes Gefühl erregen, als scharf umrissene Vorstellungen erzeugen.

Man könnte hier einwenden, eine Übersetzung sei nicht imstande und auch nicht dazu da, eine Erklärung aller übersetzten Wörter zu bieten, und könnte uns dafür auf die Kommentare verweisen. Aber auch diese geben keine übereinstimmende und durchweg klare Begriffsbestimmung der uns beschäftigenden Wörter. Nicht einmal die zur Neubearbeitung des Meyerschen Kommentares verbundenen Exegeten vertreten eine einheitliche Auffassung und Auslegung von σώζειν und seinen Derivaten. So betont B. Weiß unermüdlich und scharf, diese Wörter hätten überall, wo sie im NT in technischer Bedeutung vorkommen, den negativen Sinn der Rettung vom ewigen Verderben. Daß sie irgendwo im NT den positiven Begriff des ewigen Heils im Messiasreiche ausdrückten, nennt Weiß eine völlig unbeweisbare Annahme. Vgl. Meyers Kommentar zu Matth 10, 22; Röm 1, 16 (8. Aufl.); 1 Tim 4, 16 (7. Aufl.); Hebr 1, 14. 7, 25. 11, 7 (6. Aufl.). Im Gegensatze dazu steht die Erklärung von Wendt in demselben Kommentarwerke, wonach der Inbegriff der messianischen σωτηρία das ewige Leben ist, also ein durchaus positives Gut. (Vgl. zu Apg 3, 15; 6. bezw. 7. Aufl.)

Ebenso nachdrücklich wie den negativen Sinn behauptet Weiß den rein eschatologischen Charakter der in Rede stehenden Begriffe. Die σωτηρία tritt nach ihm erst im letzten Gericht ein, wo definitiv über Heil und Verderben entschieden wird. Als eine bereits vollzogene oder gegenwärtige Tatsache läßt er sie nur in dem objektiven Sinne gelten, daß alle Vorbedingungen der zukünftigen σωτηρία, wie der Beschluß Gottes und der Kreuzestod Christi, schon dafür geschaffen und vorhanden sind. Vgl. a. a. O. zu 1 Tim 2, 4; 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5. Dagegen erklärt

Haupt, die σωτηρία verwirkliche sich nicht erst schlechterdings in der Zukunft. In den meisten Stellen seien Gegenwart und Zukunft in dem Begriffe überhaupt nicht unterschieden. Es stehe mit diesem Begriffe genau so wie mit dem der ζωή. Diese sei einerseits, wenn ihre volle Auswirkung ins Auge gefaßt werde, etwas Zukünftiges, andererseits etwas Gegenwärtiges. Je nach dem Zusammenhang trete die eine oder die andere Anschauung hervor. Vgl. Meyers Kommentar zu Eph 2, 5. 6, 17 (7. Aufl. S. 62, Anm. 2 und S. 239, Anm. 3).

Die meisten Exegeten nehmen gegenüber den beiden eben erörterten Fragen eine vermittelnde Stellung ein. Sie schreiben den fraglichen Begriffen sowohl negativen als auch positiven Sinn zu. Charakteristisch für diese Auffassung ist die von manchen gegebene Übersetzung „Heilsrettung". Vgl. Wendt a. a. O. zu Apg 4, 12; Heinrici zu 1 Kor 1, 21. 9, 22. 10, 33. 15, 2 (Meyer, 1896); Holtzmann zu Apg 4, 12 (Handkommentar, 1890). Ebenso beziehen die meisten diese Begriffe bald auf die eschatologische Zukunft, bald auf die Gegenwart und Vergangenheit. Nach v. Soden soll σώζειν zwar bei Paulus ein eschatologischer Terminus sein, in den dem Paulus abgesprochenen Pastoralbriefen aber auch die ganze Heilsveranstaltung Gottes, auch die in der Vergangenheit und Gegenwart, bezeichnen. Vgl. v. Soden in Holtzmanns Handkommentar (1891) zu 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5—7.

Die Auslegung von σώζειν und seinen Derivaten ist aber nicht nur umstritten in den beiden angegebenen Beziehungen, sondern entbehrt meines Erachtens auch der Klarheit und Bestimmtheit. Weiß deutet σώζειν, wo es in religiösem Sinne steht, als Retten vom ewigen Verderben oder (a. a. O. zu Joh 3, 17) von der ἀπώλεια in der Hölle. Dabei wird aber nicht recht deutlich, wie das Verderben vorgestellt wird, ob als unselige bewußte Existenz oder als Existenzvernichtung. Cremer faßt σώζειν in seinem biblisch-theologischen Wörterbuche (8. Aufl. S. 917f.) als Rettung vom Gerichtsverhängnis des Todes, Erlösung vom Zorn, von der ἀπώλεια, als Gegensatz zu κρίνειν, κατακρίνειν, als Retten von der Sünde. Dabei bleibt unklar, in welchem Verhältnis diese verschiedenen Begriffe zu einander stehen. Auch wird nicht untersucht, ob einer von ihnen oder welcher von ihnen den anderen übergeordnet ist und somit die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Begriffe herstellt.

Das Gesagte dürfte beweisen, daß eine eingehendere Untersuchung über σώζειν und seine Derivata im NT ihre Berechtigung hat. Sie hat außerdem gegenüber der mehr gelegentlichen und wenig zusammenhängenden Besprechung in den Kommentaren den Vorzug, daß sie die

in Rede stehenden Wörter und Begriffe erschöpfend und im Zusammenhang betrachten kann. Bei dieser Untersuchung kommt uns vor allen Dingen darauf an, festzustellen, was cώζειν und die von ihm abgeleiteten Wörter an den Stellen bedeuten, wo sie in religiös-sittlichem oder technischem Sinne gebraucht werden. Deshalb dürfen wir aber die Stellen, an denen unsere Wörter in natürlichem, untechnischem Sinne vorkommen, nicht unbeachtet lassen. Vielmehr werden wir um der Tatsache willen, daß der höhere geistige oder geistliche Sinn eines Wortes dem buchstäblichen, natürlichen Sinne desselben in der Regel analog ist, von den Stellen, die cώζειν und seine Ableitungen in untechnischem Sinne enthalten, auszugehen haben, um dann zu den übrigen Stellen fortzuschreiten. Daß der höhere abgeleitete Sinn der uns beschäftigenden Wörter dem ursprünglichen Sinne derselben analog und der von uns eben vorgeschlagene Weg also richtig ist, dürfte Apg 4, 12 verglichen mit 4, 9—10 beweisen, wo die religiöse cωτηρία deutlich als eine höhere Form der natürlichen cωτηρία vorgestellt wird.

Wir beginnen also mit den neutestamentlichen Stellen, wo cώζειν (διαcώζειν) und seine Derivata in natürlichem Sinne gebraucht werden. Dahin gehören die Vorkommnisse des Verbums Matth 8, 25. 9, 21—22. 14, 30. 36. 16, 25. 24, 22. 27, 40. 42. 49; Mk 3, 4. 5, 23. 28. 34. 6, 56. 8, 35. 10, 52. 13, 20. 15, 30. 31; Luk 6, 9. 7, 3. 8, 36. 48. 50. 9, 24. 17, 19. 18, 42. 23, 37. 39; Joh 11, 12. 12, 27; Apg 4, 9. 14, 9. 23, 24. 27, 20. 31. 43. 44. 28, 1. 4; Jak 5, 15; 1 Pt 3, 20; Jud 5; Hebr 5, 7. Ferner gehört hierher das Vorkommen des Substantivums cωτηρία Luk 1, 69. 71; Apg 7, 25. 27, 34; Hebr 11, 7.

Schon ein flüchtiger Blick läßt erkennen, daß cώζειν (cωτηρία) an allen genannten Stellen einen eng und scharf umgrenzten Begriff ausspricht. Es besagt nicht ein Retten aus irgend einer beliebigen Not, sondern nur ein Retten aus einer ganz bestimmten Not. Es bedeutet nämlich an allen angegebenen Orten eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens.

Am deutlichsten erhellt diese Bedeutung aus Mk 3, 4, wo cώζειν im strikten Gegensatz zu ἀποκτείνειν steht, und aus Matth 8, 25. 16, 25; Mk 8, 35; Luk 6, 9. 9, 24; Judas 5, wo unser Verbum das genaue Gegenteil von ἀπολλύναι besagt. So gewiß ἀποκτείνειν und ἀπολλύναι Lebensvernichtung oder ein Führen vom Leben zum Tode bedeuten, muß cώζειν als ihr ausgesprochener Gegensatz hier Lebenserhaltung oder, um es noch einmal ganz allgemein auszudrücken, eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens besagen.

Dasselbe ist jedoch auch an allen anderen angegebenen Stellen der Fall, was ein kurzer Überblick erweisen möge. Dabei teilen wir uns die aufgeführten Stellen der Übersichtlichkeit halber in zwei Gruppen ein, in solche, wo der Tod als ein gewaltsamer von einer Naturgewalt oder feindlichen Menschen droht, und in solche, wo der Tod in Gestalt seines Vorboten, einer Krankheit, in größere oder geringere Nähe gerückt erscheint.

Die den gewaltsamen Tod androhende Naturgewalt ist zufälliger Weise an allen Stellen das Wasser. Um Rettung vom Tode des Ertrinkens zu längerem Leben handelt es sich Matth 8, 25. Da rufen Jesu Jünger, ähnlich wie 14, 30 Petrus allein: Herr, σῶσον, ἀπολλύμεθα, rette uns das Leben, wir sind sonst verloren. In derselben lebensgefährlichen Lage wie hier die Jünger auf dem See Genezareth finden wir den Apostel Paulus und seine Gefährten während der Romreise auf dem Mittelländischen Meere (Apg 27, 20. 31. 34. 44. 28, 1. 4), sowie den Noah und die Seinen während der Sintflut (1 Pt 3, 20; Hebr 11, 7. Vgl. Philo, de nobilitate § 3). Dementsprechend bedeutet σώζειν und sein Kompositum διασώζειν sowie das Derivatum σωτηρία auch hier ein Retten vom Tode des Ertrinkens zu längerem zeitlichem Leben.

Dabei ist das negative Wovon durchaus nicht stärker betont als das positive Wozu. Ausdrücklich hervorgehoben wird jenes nur Apg 28, 4 (ἐκ τῆς θαλάσσης), wo aber auch die positive Seite der Sache durch den Satz ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν angedeutet wird. Dieses dagegen wird zweimal ausschließlich betont, nämlich Apg 27, 44 (ἐπὶ τὴν γῆν) und 1 Pt 3, 20 (εἰς ἣν sc. κιβωτόν). An den anderen eben besprochenen Stellen wird weder das eine noch das andere ausdrücklich ins Auge gefaßt, sodaß es einem unbenommen bleibt, sowohl an die negative wie an die positive Seite zu denken, und es eine Sache des Sprachgefühles und des Geschmackes ist, auf welche Seite man den Hauptton legen will.

An anderen Stellen handelt es sich, wie gesagt, um Rettung von einem seitens feindseliger Menschen drohenden gewaltsamen Tode zu längerem Leben. In solcher Gefahr finden wir das Volk Israel, Jesus und seine Jünger. Judas 5 erinnert daran, daß der Herr das Volk erst aus dem Lande Ägypten rettete, hernach aber die, welche nicht glaubten, vernichtete. Um des oben schon erwähnten Gegensatzes willen, in dem hier σώσας zu ἀπώλεσεν steht, handelt es sich nicht um Rettung aus dem Lande ihrer Knechtschaft, sondern aus dem Lande, wo ihnen Ausrottung und Vernichtung zugedacht war. Vgl. Ex 1, 15ff. Nach

Apg 7, 25 glaubte Moses, seine Brüder sollten aus seiner Tötung des Ägypters entnehmen, daß Gott ihnen durch seine Hand σωτηρία, d. h. hier wie an der eben besprochenen Stelle Rettung vor der durch Pharao geplanten Vernichtung (vgl. 7, 19) zu fernerer nationaler Existenz geben wolle. Auch in dem Psalme des Zacharias Luk 1, 69. 71 ist σωτηρία als Errettung Israels von den Vernichtungsplänen seiner Feinde zu längerem nationalem Leben zu verstehen.

Joh 12, 27 betet Jesus, sei es wirklich oder hypothetisch: Vater, σῶσόν με aus dieser Stunde. Er denkt an die Stunde seines Todes, auf den seine Feinde sannen. In Erinnerung an das dem eben erwähnten entsprechende Gebet Jesu in Gethsemane weist Hebr 5, 7 darauf hin, daß Christus in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen vor den gebracht habe, der ihn konnte σώζειν aus dem Tode. Matth 27, 40. 42. 49 (Mk 15, 30. 31; Luk 23, 37. 39) ertönt der höhnische Zuruf der Juden an den Gekreuzigten, dessen Tod in wenigen Stunden eintreten mußte: σῶσον σεαυτόν, wenn du Gottes Sohn bist, und steige herab vom Kreuze. ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι. Laßt uns sehen, ob Elias kommt σώσων αὐτόν. Es bedarf keiner Erwähnung, daß σώζειν allenthalben, wo es Jesus zum Objekt hat, seine Rettung vom leiblichen Tode zu längerem Leibesleben bedeutet.

Matth 16, 25 (Mk 8, 35; Luk 9, 24) sagt Jesus: Wer da will τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, der wird sie verlieren. Dabei denkt er offenbar an einen Jünger, der seine Seele als die Trägerin des physischen Lebens vor dem Märtyrertode zu weiterem zeitlichem Leben bewahren will. Den Apostel Paulus finden wir zweimal mit gewaltsamem Tode bedroht. Aber Apg 23, 24 bietet der Chiliarch Soldaten auf, ἵνα τὸν Παῦλον διασώσωσι πρὸς Φήλικα und Apg 27, 43 bemüht sich der Hauptmann mit Erfolg, διασῶσαι τὸν Παῦλον. In diesen Zusammenhang gehört auch Matth 24, 22 (Mk 13, 20). Luther nimmt an dieser Stelle das Verbum σώζειν zwar in religiösem Sinne. Der Kontext nötigt jedoch, es hier in seinem natürlichen Sinne zu nehmen. Der Zusammenhang handelt von den der Parusie vorausgehenden Schrecknissen. Da wird eine Bedrängnis sein wie nie vorher und nachher, ein Krieg aller gegen alle und besonders gegen die Christen. Wenn der Herr diese schrecklichen Tage nicht abkürzte, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ, d. h. dann bliebe kein Mensch vom Tode verschont und am Leben. Aber um der Auserwählten willen macht Gott diesen Schreckenstagen noch rechtzeitig ein Ende, und so können sie und mit ihnen noch andere am leiblichen Leben bleiben und die Parusie erleben — ähnlich wie Gott Gen 18, 26ff., um einige Gerechte

zu erhalten, die Bewohner Sodoms zu verschonen und am Leben zu lassen bereit ist.

An diesen Stellen, wo σώζειν die Rettung von einem durch feindliche Menschen angedrohten Tode zu längerem Leben bedeutet, wird das negative Wovon viermal hervorgehoben (Judas 5; Luk 1, 71; Joh 12, 27; Hebr 5, 7), das positive Wozu einmal (Apg 23, 24). Es ist daher nicht gerechtfertigt, da, wo weder das eine noch das andere ausdrücklich genannt wird, nur das negative Moment anzunehmen.

Wo σώζειν im NT sonst noch in natürlichem Sinne vorkommt, bezeichnet es Heilung, d. h. Überführung aus dem Zustande der Krankheit in den der Gesundheit oder, da alle Krankheit auf die Seite des Todes gehört (Philo, de leg. ad Caium § 2: ἀσθένεια καὶ νόσος γειτνιῶσα θανάτῳ), ebenfalls Rettung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens. Matth 9, 21—22 (Mk 5, 28. 34; Luk 8, 48) spricht das blutflüssige Weib bei sich: Wenn ich nur sein Kleid anrühre, werde ich gesund werden (σωθήσομαι). Jesus spricht zu ihr: Dein Glaube hat dich gesund gemacht (σέσωκέν σε). Und der Evangelist berichtet den Erfolg mit den Worten: Und das Weib wurde gesund (ἐσώθη, vgl. Mk 5, 34: ἴσθι ὑγιής, Luk 8, 47: ἰάθη) von jener Stunde an. Mk 5, 23 kommt Jairus zu Jesus mit der Bitte, er möge seiner Tochter die Hände auflegen, damit sie gesund werde und noch länger lebe (ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ). Luk 8, 50 empfängt der besorgte Vater von Jesus den tröstlichen Zuspruch: Glaube nur, und sie wird gesund werden (σωθήσεται). Luk 7, 3 bittet der Hauptmann zu Kapernaum für seinen todkranken Knecht, daß Jesus ihn gesund mache (διασώσῃ). Mk 3, 4 (Luk 6, 9) fragt Jesus die Pharisäer angesichts eines Mannes mit einer lahmen Hand: Ist es am Sabbat erlaubt, . . . eine Person gesund zu machen (σῶσαι) oder zu töten? Mk 6, 56 (Matth 14, 36) heißt es von allerlei Kranken, die den Saum des Kleides Jesu anrührten: Soviele daran rührten, wurden gesund (ἐσώζοντο, Matth.: διεσώθησαν). Luk 8, 36 steht unser Verbum von der Heilung eines Besessenen, 17, 19 von der eines Aussätzigen und Mk 10, 52 (Luk 18, 42) von der eines Blinden. Joh 11, 12 geben sich die Jünger betreffs des kranken Lazarus der Hoffnung hin: Wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund werden (σωθήσεται). Apg 4, 9. 14, 9 bezeichnet das Verbum die Heilung lahmer Männer. Jak 5, 15 endlich lesen wir: das Gebet des Glaubens wird den Kranken gesund machen (σώσει).

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so ist zu sagen: Überall, wo σώζειν und seine Derivata im NT in natürlichem Sinne gebraucht werden, bezeichnen sie eine Überführung aus

der Sphäre des Todes in die des Lebens. Der Begriff ist also negativ und positiv zugleich. Während aber an den Stellen, wo es sich um Rettung von gewaltsamem Tode zu längerem Leben handelt, bald die negative, bald die positive Seite stärker betont wird, wird da, wo cώζειν von der Heilung Kranker steht, der Blick fast ausschließlich auf die positive Seite gerichtet und der Begriff, der Etymologie entsprechend, so gut wie rein positiv. Ist cώζειν hier doch am einfachsten durch das positive „Gesundmachen" oder „Heilen" zu übersetzen, ohne daß sich freilich der weitere Begriff des griechischen cώζειν (Führung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens) mit dem engeren Begriff des deutschen „Heilen" (Führung aus Krankheit zu Gesundheit) vollständig deckte.[1]

Dieser Befund legt die Vermutung nahe, daß cώζειν und seine Derivata auch da, wo sie in religiös-sittlichem Sinne gebraucht werden, eine Überführung aus der Sphäre des (geistlichen oder ewigen) Todes in die des (geistlichen und ewigen) Lebens bezeichnen möchten, und zwar so, daß der Blick dabei nicht nur auf das negative Woher, sondern auch — und das vielleicht meist und hauptsächlich — auf das positive Wohin gerichtet ist.

Daß das in religiös-sittlicher Bedeutung gebrauchte cώζειν (cωτηρία) jedenfalls einige Male Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu geistlichem und ewigem Leben besagt, lehren die Stellen Mk 8, 35; Luk 9, 24. 19, 10; 1 Kor 1, 18. 5, 5; 2 Kor 2, 15—16; 2 Thess 2, 10; Jak 4, 12, wo cώζειν (cώζεcθαι) den Gegensatz zu ἀπολλύναι (ἀπόλλυcθαι) oder παραδοῦναι εἰc ὄλεθρον bildet, Joh 3, 17 (Mk 16, 16), wo es im Gegensatz zu κρίνειν (κατακρίνεcθαι) steht und 2 Kor 7, 10; Phil 1, 28, wo cωτηρία das genaue Gegenteil von θάνατοc bezw. ἀπώλεια bedeutet. Hier müssen die uns beschäftigenden Wörter ebenso bestimmt eine Führung vom Tode zum Leben, besagen wie die ihnen entgegenstehenden eine Führung (bezw. Verurteilung) vom Leben zum Tode ausdrücken. Daß das neutestamentliche cώζειν und seine Ableitungen diese Bedeutung

[1] Wie stark und ausschließlich das positive Moment in cώζειν in den Vordergrund treten kann, lehren zwei Stellen im Paed. des Klemens. II, 1 sagt Kl. in Anlehnung an die bekannte Sentenz des Sokrates: Die anderen Menschen leben, um zu essen, uns aber gebietet der Pädagog zu essen, ἵνα ζῶμεν. Denselben Gedanken kleidet er II, 5 in die Worte, der Schöpfer habe dem Menschen Speise und Trank bereitet τοῦ cώζεcθαι χάριν, οὐχὶ δὲ τοῦ ἥδεcθαι. Wie ein Vergleich der beiden Stellen zeigt, bedeutet cώζεcθαι hier „sein Leben fristen" und ist fast synonym mit ζῆν. II, 8 verbietet Kl. den Genuß des den heidnischen Göttern, d. h. nach euhemeristischer Deutung des den Seelen verstorbener Menschen der Vorzeit geopferten Fleisches durch die Erwägung, daß die cωζόμενοι nicht dieselben Nahrungsmittel zu gebrauchen hätten wie die φθινόμενοι. Hier sind die cωζόμενοι nichts anderes als die Lebenden im Gegensatz zu den Verstorbenen.

aber in der Regel haben und wie stark dabei meist die positive Seite des Begriffes in den Vordergrund tritt, wird die nun folgende kurze Besprechung der Stellen zu erweisen haben, an denen unsere Wörter in religiös-sittlicher Bedeutung vorkommen.

Um uns durch die in Betracht kommenden Stellen sicher hindurchzufinden, besprechen wir zuerst diejenigen, wo unsere These durch den Kontext oder durch Parallelen als richtig erwiesen wird, sodann diejenigen, die weder für noch gegen unsere Auffassung sprechen, und endlich die, die unserer Deutung zu widersprechen scheinen oder wirklich widersprechen.

Zu der erstgenannten Gruppe möchten zu zählen sein die Vorkommnisse von σώζειν Matth 10, 22. 19, 25. 24, 13; Mk 8, 35. 10, 26. 13, 13. 16, 16; Luk 8, 12. 9, 24. 13, 23. 18, 26. 19, 10; Joh 3, 17. 5, 34. 10, 9f. 12, 47; Apg. 2, 21. 40. 47. 4, 12. 11, 14. 16, 30f.; Röm 5, 9f. 8, 24. 9, 27. 10, 9. 13. 11, 14; 1 Kor 1, 18, 21. 3, 15. 5, 5; 2 Kor 2, 15; Eph 2, 5. 8; 2 Thess 2, 10; 1 Tim 1, 15. 2, 4; 2 Tim 1, 9. 4, 18; Tit 3, 5; Jak 1, 21. 2, 14. 4, 12. 5, 20; 1 Pt 3, 21. 4, 18; Judas 23. Ferner die Vorkommnisse von σωτήρ Apg 5, 31. 13, 23; Eph 5, 23; Phil 3, 20; 1 Tim 2, 3. 4, 10; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 3f. 2, 10. 13. 3, 4. 6; 2 Pt 1, 1. 11. 2, 20; 1 Joh 4, 14; die von σωτηρία Luk 19, 9; Apg 4, 12. 13, 26. 47f. 16, 17; Röm 1, 16. 10, 1. 10. 13, 11. 2 Kor 7, 10; Eph 1, 13; Phil 1, 28. 2, 12; 1 Thess 5, 8; 2 Thess 2, 13; 2 Tim 2, 10; Hebr 1, 14. 2, 3. 10. 5, 9. 9, 28; 1 Pt 1, 5. 9f. 2, 2, sowie endlich σωτήριος Tit 2, 11; Eph 6, 17.

Das Verbum σώζειν in technischem Sinne findet sich in allen neutestamentlichen Schriften mit zufälliger Ausnahme von Gal., Phil., Philemon, Kol., 2. Pt., 1.—3. Joh. und Apk. Um mit einer besonders deutlichen Stelle aus den Synoptikern zu beginnen, so sagt Jesus Mk 8, 35 (Luk 9, 24): ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ . ., σώσει αὐτήν. Daß σώζειν hier ein Führen zum (ewigen) Leben bedeutet, lehrt nicht nur der Gegensatz zu ἀπολέσει, sondern auch und vor allem die Fassung des Spruches Luk 17, 33 und Joh 12, 25, wo der Nachsatz lautet: ζωογονήσει αὐτήν bezw. εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Weizsäcker übersetzt das ζωογονεῖν in der Lukasstelle mit lebendig machen. Dieselbe Übersetzung fordert σώζειν selbst Luk 19, 10, wo Jesus sagt: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός. Das Wort ἀπολωλός ist doppelsinnig. Es kann soviel bedeuten wie abhanden gekommen, in Verlust geraten. Insofern entspricht ihm ζητῆσαι (und εὑρίσκειν Luk 15, 4. 6. 24. 32). Es bedeutet aber zugleich auch so viel wie zugrunde gegangen, dem (geistlichen und ewigen) Tode verfallen, weshalb auch Luk 15, 24. 32 parallel und synonym mit ἦν

ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη steht νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν. Und insofern entspricht ihm an unserer Stelle das σῶσαι. Dies heißt also nichts anderes, als aus dem Zustande des eingetretenen geistlichen und des drohenden ewigen Todes in den eines neuen religiös-sittlichen und folgeweise des ewigen Lebens führen oder, kurz gesagt, lebendig machen.

Bedeutet das Aktivum hier zum Leben führen, so bedeutet das Passivum an anderen Orten der synoptischen Literatur zum Leben gelangen, das Leben erlangen. Matth 10, 22 (= 24, 13; Mk 13, 13) ermutigt Jesus seine Jünger zu treuem Standhalten in den ihnen bevorstehenden Verfolgungen durch die Verheißung: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. B. Weiß behauptet hier wie immer die nur negative Bedeutung des Verbums und will keinen positiven Sinn gelten lassen. M. E. gerade hier mit Unrecht. Denn dies Herrenwort findet seine Auslegung durch zwei Stellen, die sachlich und formell als genaue Parallelen dazu betrachtet werden müssen, nämlich Jak 1, 12 und Apk 2, 10. Dort heißt es: μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς und hier: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Im Lichte dieser Parallelen gewinnt unsere Stelle den Sinn: Wer ausharrt bis ans Ende, der wird das ewige Leben erlangen. Dieselbe Bedeutung hat unser Verbum Matth 19, 25 (Mk 10, 26; Luk 18, 26). Da fragen die Jünger, entsetzt über Jesu Ausspruch: Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe, ihren Meister: τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; Hier erscheint σωθῆναι unmittelbar als Synonymon von Eingehn in das Himmelreich (v. 23f.), auf dem Wege über diesen Ausdruck aber mittelbar als Synonymon von Eingehen in das Leben, das ewige Leben Erlangen (v. 16f.). Luk 13, 23f. erfährt das Zeitwort seine Erklärung durch die Vergleichung dieser Stelle mit der dem Evangelisten vorschwebenden Stelle Matth 7, 13f. Dort wird der Herr gefragt, ob die σωζόμενοι wenig an Zahl seien. Statt einer der Wißbegierde dienenden Antwort gibt Jesus dem Frager die das Gewissen treffende Mahnung, selbst ein σωζόμενος zu werden und zwar in der Form: Ringet danach, daß ihr durch die enge Tür eingeht. Die führt aber nach Matth 7, 14 zum Leben. Die σωζόμενοι sind also die, die das ewige Leben erlangen.

Wie völlig gleichwertig für das Sprachgefühl jedenfalls des Lukas die Ausdrücke das ewige Leben erlangen und σώζεσθαι sind, das lehrt besonders deutlich ein Vergleich der Frage des reichen Oberen Luk 18, 18: τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; mit der des Kerkermeisters

zu Philippi Apg 16, 30: τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα cωθῶ; Beide Stellen sind ebenso gewiß Parallelen wie Luk 9, 24^b und 17, 33^b. Der mit dem Verfasser des 3. Evangeliums identische Schreiber der Apostelgeschichte will offenbar den Kerkermeister mit einem anderen Worte nach derselben Sache fragen lassen wie den reichen Jüngling. Die beiden Fragen kommen nicht nur sachlich und theologisch angesehen, sondern auch sprachlich und philologisch betrachtet auf dasselbe hinaus. Σωθῆναι ist gleichbedeutend mit ζωὴν αἰώνιον κληρονομῆcαι. Nach Analogie von Apg 16, 31 ist das Verbum dann auch 11, 14 und Luk 8, 12 zu verstehen.

Um ein Retten vom Tode zum Leben handelt es sich auch Apg 2, 21. 40. 47. Wer den Namen des Herrn anrufen wird, cωθήcεται d. h. der wird gerettet werden von dem Gerichtsverhängnis des Todes, das die Parusie den Feinden Christi bringt, zum ewigen Leben im messianischen Reiche. Darum ermahnt Petrus: cώθητε ἀπὸ τῆc γενεᾶc τῆc cκολιᾶc ταύτηc, trennt euch innerlich von diesem verkehrten Geschlecht und laßt euch dadurch erretten von dem Untergang, dem es wegen seiner Christusfeindschaft entgegengeht. Tritt an diesen beiden Stellen das negative Moment in cώζεcθαι in den Vordergrund, so überwiegt v. 47, wo der Gedanke an das Gericht zurücktritt und das ideale christliche Leben der ersten Gemeinde geschildert wird, wieder das positive: Der Herr fügte (zu der Gemeinde) die zum ewigen Leben Gelangenden hinzu. Vgl. 13, 48!

Mk 16, 16 findet cωθήcεται seine Erklärung durch das ihm entgegengesetzte κατακριθήcεται. Wer nicht glaubt, wird im Gericht zum (ewigen) Tode verurteilt werden (vgl. Röm 5, 16. 18. 8, 3). Wer aber glaubt, dem wird das Gegenteil widerfahren: Der wird das ewige Leben erlangen (vgl. Apg 16, 31; Joh 3, 16).

Diese unsere Beobachtungen an der Hand der Synoptiker werden ergänzt und bestätigt durch mehrere Stellen des Johannesevangeliums. Besonders lehrreich ist Joh 3, 16—17. Nach Vers 17 ist der Zweck der Sendung des Sohnes Gottes in die Welt nicht, ἵνα κρίνῃ τὸν κόcμον, ἀλλ' ἵνα cωθῇ ὁ κόcμοc δι' αὐτοῦ. Dieser Satz ist, wie die ihn mit dem vorhergehenden verbindende Partikel γὰρ beweist, eine erklärende Parallele zu v. 16^b: ἵνα πᾶc ὁ πιcτεύων εἰc αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Unverkennbar ist ἀπόληται synonym mit einem aus κρίνῃ zu entnehmenden κριθῇ und ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον gleichbedeutend mit cωθῇ. Joh 5, 34 sagt Jesus zu den Juden: Ich berufe mich auf das Zeugnis Johannes des Täufers, ἵνα cωθῆτε. Er will sie durch das gewichtige Zeugnis des Täufers für sich gewinnen. Das würde für sie ihr cωθῆναι

oder nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. 5, 21. 24. 40) Erlangung des ewigen Lebens bedeuten. 10, 9f. nennt Jesus sich die Tür und verheißt: δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται. Was das zu bedeuten hat, erhellt aus der Fortsetzung: ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν. 12, 47 ist mit 3, 16f. erklärt.

Diesen Stellen aus den Evangelien läßt sich eine ansehnliche Zahl von Stellen aus den neutestamentlichen Briefen zugesellen, an denen unser Verbum ebenso offensichtlich eine Überführung aus der Sphäre des geistlichen oder ewigen Todes in die des geistlichen und ewigen Lebens bedeutet und an denen auch meist die positive Seite des Begriffes in den Vordergrund tritt. Wir beginnen mit den paulinischen Briefen. Röm 5, 9f. finden sich die Ausdrücke σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς und σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Der erste dieser beiden Ausdrücke widerspricht unserer Auffassung nicht im geringsten. Gottes ὀργή ist der Wille Gottes, den Sünder dem ewigen Tode zu überantworten (vgl. 9, 22), wie Gottes κατάκριμα das eben dahin gehende Urteil Gottes über den Sünder ist. Σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς ist sachlich soviel als vom ewigen Tode gerettet werden. Der Ausdruck in v. 9 betont die negative Seite der von uns behaupteten Überführung, während der andere in v. 10 die positive Seite hervorhebt. Durch das Leben Christi, das in der Auferstehung seine unbesiegbare Kraft bewiesen hat, werden wir zu neuem geistlichem und ewigem Leben geführt (vgl. 6, 4ff.; 1 Kor 15, 12ff.). Denselben engen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und dem σώζεσθαι der Gläubigen hat Paulus auch Röm 10, 9 (vgl. Eph 2, 5; 1 Pt 3, 21) im Auge. Im Anfang dieses Kapitels stellt er die Gesetzesgerechtigkeit der Glaubensgerechtigkeit gegenüber. Bei jener gilt der Satz: ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ (v. 5), bei dieser dagegen heißt es: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν σωθήσῃ (v. 9). Der Parallelismus zwischen ζήσεται und σωθήσῃ sowie die Verknüpfung des letzteren mit der Auferstehung Jesu sichern unserm Verbum auch hier (und damit auch v. 13) die Bedeutung der positiven Hinführung zum ewigen Leben.

Eine weitere Bestätigung erfährt unsere These durch Röm 8, 18—25. Die Schöpfungswelt ist der ματαιότης d. h. der Vergänglichkeit unterworfen (v. 20), aber auf die Hoffnung hin, daß sie einst von der Knechtschaft unter der Verwesung wieder befreit werden soll zu der Freiheit der δόξα, d. h. der Unvergänglichkeit[1] der Kinder

[1] Ματαιότης und δόξα im obigen Sinne auch in den Acta Carpi, Papyli et Agathonicae § 7.

Gottes (v. 21). Jetzt seufzt sie noch unter der Vergänglichkeit (v. 22). Indes tut das nicht nur sie, sondern auch wir tun es, die wir doch die Erstlingsgabe des (lebendigmachenden vgl. Röm 8, 11; 1 Kor 15, 45; 2 Kor 3, 6) Geistes haben. Wir seufzen auch unter der Vergänglichkeit und harren noch auf die Einsetzung in den Sohnesstand, d. h. die Erlösung unseres Leibes von der Verweslichkeit (v. 23). Darauf harren wir bis jetzt noch, τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐcώθημεν: denn wir sind bis jetzt erst der Hoffnung nach von der Vergänglichkeit zum ewigen Leben befreit (v. 24).

Durch die Beziehung des cώζειν auf das Volk Israel oder einen Teil desselben gehören zu einander Röm 9, 27. 11, 14. An beiden Orten erweist der Zusammenhang die Richtigkeit unserer Auffassung. Dort sagt Paulus, Jesaja 10, 22 zitierend, von Israel: τὸ ὑπόλειμμα cωθήcεται. Die große Masse des Volkes wird im messianischen Strafgericht vertilgt werden. Nur ein Rest wird von dieser Vernichtung zum ewigen Leben gerettet. Hier erklärt der Apostel: Ich verherrliche meinen Dienst in der Absicht, daß ich meine Fleischesverwandten eifersüchtig mache καὶ cώcω τινὰς ἐξ αὐτῶν. Was er mit cώcω sagen will, lehrt der folgende Vers, wonach die Annahme der Juden ζωὴ ἐκ νεκρῶν bedeutet, Leben für die bekehrten Juden selbst und die gläubige Menschheit überhaupt.

Mit diesem für unsere These so günstigen Befunde im Römerbriefe stimmt aufs beste überein, was die übrigen Paulusbriefe ergeben. 1 Kor 3, 15 nimmt Paulus an, daß das christliche Lebenswerk eines Menschen nicht bestehen bleibe, sondern durch das vernichtende Feuer des Gerichts werde verzehrt werden, daß der Betreffende selbst aber cωθήcεται, οὕτωc δὲ ὡc διὰ πυρόc. Hier erhellt die Bedeutung des Verbums klar genug aus dem Gegensatz. Das Lebenswerk des betreffenden Menschen wird im Gericht vernichtet werden, er selbst aber wird von dem ewigen Tode zum ewigen Leben gerettet werden, jedoch mit knapper Not, wie einer, der sich durch das Feuer seines brennenden Hauses mit Mühe und Not vom Verbrennungstode zu längerem Leibesleben hindurchrettet.

Besonders lehrreich ist ferner Eph 2, 5. 8. Im Eingang des Kapitels sagt der Apostel von seinen Lesern, sie seien als Heiden geistlich tot gewesen durch Fehltritte und Sünden. Dann dehnt er sein Urteil auf alle Menschen aus und sagt: Wir waren von Natur Kinder des Zorns d. h. (vgl. Röm 5, 9!) wir gingen dem ewigen Tode entgegen. ὁ δὲ θεὸc πλούcιοc ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπηcεν ἡμᾶc, καὶ ὄνταc ἡμᾶc νεκροὺc τοῖc παραπτώμαcιν cυνεζωοποίηcεν τῷ Χριcτῷ — χάριτί ἐcτε cεcωcμένοι — καὶ cυνήγειρεν καὶ cυνεκάθιcεν

ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Hier haben wir die Gleichung ζωοποιεῖν = σώζειν (wie Luk 9, 24. 17, 33 ζωογονεῖν = σώζειν). Ohne Zweifel heißt σεσωσμένοι ἐστέ hier wie v. 8: Ihr seid aus der Sphäre des schon vorhandenen geistlichen und des drohenden ewigen Todes in die des schon vorhandenen geistlichen und des darin prinzipiell gegebenen und in seiner vollen Ausgestaltung noch zu erhoffenden ewigen Lebens geführt worden. Man kann keinen deutlicheren Beweis dafür verlangen, daß σώζειν rein positiv gewandt und schon auf die Gegenwart und Vergangenheit bezogen werden kann, als diese Stelle ihn bietet.

Die Pastoralbriefe führen zu demselben Ergebnis. 1 Tim 1, 15 sagt der Apostel: Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. Diese Absicht hat Christus an ihm als dem ersten unter den Sündern verwirklicht zum Vorbild für die, die an ihn glauben würden zum ewigen Leben (v. 16). 1 Tim 2, 4 wird geredet von Gott, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Die Erkenntnis der Wahrheit ist die Voraussetzung des σωθῆναι, ein Verhältnis, das auch Joh 4, 22 und indirekt 1 Kor 1, 21 angedeutet wird. Die Erkenntnis bringt und ist aber nach einem im Hellenismus geläufigen und Joh 17, 3 ausgesprochenen Gedanken das ewige Leben. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir das σωθῆναι auch an unserer Stelle vom Erlangen des ewigen Lebens verstehen. Wenn Paulus 2 Tim 4, 18 nach Erwähnung seiner Rettung aus ernster Todesgefahr die Gewißheit ausspricht: ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, so will er damit doch wohl dem Gedanken Ausdruck geben, daß der Herr — möchten seine Feinde endlich auch seinen Leib töten — seinen Geist in sein himmlisches Reich retten werde, wo keine Nachstellung und kein Tod mehr ist, sondern ewiges Leben.

Lassen wir nun noch einige Stellen aus den katholischen Briefen folgen. Jak 2, 14 bestreitet, daß der Glaube ohne Werke einen Menschen σῶσαι könne. 2, 17 wird gesagt, der Glaube, wenn er keine Werke habe, sei tot an sich selber. Der zweite dieser beiden Sätze gibt, wie z. B. Beyschlag im Meyerschen und v. Soden im Holtzmannschen Kommentarwerke hierzu erklären, den Grund für den ersten an. v. Soden drückt das so aus: Etwas Totes kann keinen Nutzen schaffen. Wieviel pointierter lautet es aber bei unserer Auffassung: Etwas Totes kann kein Leben schaffen, ein toter Glaube kann nicht zum ewigen Leben führen. 5, 20 heißt es: Wer einen Sünder bekehrt vom Irrtum seines

Weges, cώcει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου. 1 Pt 3, 21 sagt (nachdem im vorhergehenden Verse von Noahs Kasten die Rede war, in den acht Seelen gerettet wurden durch Wasser): Wovon das Widerbild die Taufe auch euch jetzt cώζει . . . durch die Auferstehung Jesu Christi. Wie Noah und die Seinen durch das Wasser der Sintflut hin vor dem Tode zu längerem leiblichem Leben gerettet wurden, so rettet die Taufe oder im letzten Grunde (wie Röm 5, 10. 10, 9) die Auferstehung Jesu Christi, die die Voraussetzung der Taufe und deren Sinnbild die Taufe ist (vgl. 1 Kor 15, 29; Röm 6, 4f.), zum ewigen Leben. 1 Pt 4, 18 erklärt sich cώζεται aus dem Gegensatze zu der rhetorischen Frage ποῦ φανεῖται; Der Gottlose und Sünder wird nirgends mehr zu sehen sein, d. h. er wird durch das Gericht vertilgt werden. Im Unterschiede von ihm wird der Gerechte mit knapper Not von der Vernichtung zum ewigen Leben gerettet. Judas 23 endlich hat seine erklärende Parallele an 1 Kor 3, 15.

Indem wir bezüglich der übrigen oben vermerkten Vorkommnisse von cώζειν teils auf das S. 212 Gesagte verweisen, teils eine Besprechung uns noch vorbehalten, gehen wir nun weiter zur Untersuchung des oben verzeichneten Vorkommens von cωτήρ. Dies Substantiv findet sich bei Lukas (2 mal), Johannes (1 mal), Apostelgeschichte (2 mal), Epheser (1 mal), Philipper (1 mal), in den Pastoralbriefen (10 mal), 1 Johannis (1 mal), 2 Petri (5 mal), Jud. (1 mal). Auf Grund dessen, was wir über das Verbum ausgemacht haben, ist zu vermuten, daß cωτήρ den Führer vom Tode zum Leben bezeichnet und daß dabei das positive Moment vorwiegt. Was sagen dazu nun die angeführten Stellen? Apg 5, 30f. heißt es, Gott habe Jesus auferweckt und den Auferweckten zum ἀρχηγὸc καὶ cωτήρ erhöht. Schon der enge Zusammenhang, der hier zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Erhöhung zum ἀρχηγὸc καὶ cωτήρ konstatiert wird, legt die Vermutung nahe, daß Jesus auf Grund seiner Auferstehung als Anführer und Führer zum Leben gekennzeichnet werden soll, wie wir auch Röm 5, 10. 10, 9; 1 Pt 3, 21 die Hinführung der Gläubigen zum ewigen Leben auf die Auferstehung Jesu gegründet fanden. Diese Vermutung wird aber dadurch zur Gewißheit erhoben, daß das an unserer Stelle mit cωτήρ zu einem Hendiadyoin verbundene ἀρχηγόc Apg 3, 15 ausdrücklich als ἀρχηγὸc τῆc ζωῆc erscheint. Diese Auffassung trifft genau mit derjenigen Wendts zusammen, der in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte (1899) zu 5, 31 bemerkt: Dem Sinne nach ist das Begriffspaar (ἀρχηγὸc καὶ cωτήρ) hier gleich dem ἀρχηγὸc τῆc ζωῆc 3, 15 und zu dieser Stelle erklärt: Anführer des Lebens ist Jesus, sofern er zum ewigen

Leben, dem Inbegriff der messianischen cωτηρία, hinführt. Wie Jesus Apg 5, 31 erst durch seine Auferstehung zum cωτήρ erhöht ist, so scheint er das auch nach 13, 23. 32 zu sein. Die Verheißung des cωτήρ aus Davids Samen hat Gott anfangsweise wohl schon durch die Sendung Jesu in die Welt erfüllt, aber gänzlich erfüllt (ἐκ πεπλήρωκεν) hat er sie erst durch die Auferweckung Jesu (ἀναcτήcας Ἰηcοῦν). Jesus wäre also erst durch seine Auferstehung zum cωτήρ im Vollsinne geworden. Jedenfalls wird cωτήρ hier nicht anders gemeint sein als 5, 31, nämlich als der Führer zum Leben, wofür wir unten noch einen weiteren Grund finden werden.

Umstritten ist Eph 5, 23: Der Mann ist das Haupt der Frau ebenso wie Christus ist das Haupt der Gemeinde, αὐτὸc cωτὴρ τοῦ cώματοc. Ich nehme die letzteren Worte als Begründung der Herrschaftsstellung Christi (als der da ist der cωτήρ des Leibes), ohne deshalb Haupt zuzustimmen, der (in seinem Kommentar, 1902) meint, daß durch diese Begründung die Analogie zwischen Christus und dem Manne zerstört würde, der schlechterdings nicht in einem entsprechenden Verhältnis des cωτήρ zu seinem Weibe stehe. Meines Erachtens kommt hier auch der Mann als cωτήρ in Betracht. Das ist er zwar nicht in demselben Sinne wie Christus, aber doch in einem gewissen Sinne, sofern er nämlich sein Weib durch Beschaffung der Lebensmittel am leiblichen Leben erhält (vgl. 1 Kor 7, 33; 1 Tim 5, 8). Daß der Gebrauch von cωτήρ in diesem Sinne nicht undenkbar und unmöglich ist, dürfte die oben anmerkungsweise angeführte Klemensstelle (Paed. II, 5) beweisen, wonach der Schöpfer dem Menschen Speise und Trank τοῦ cώζεcθαι χάριν bereitet hat. So gut wie hiernach cώζεcθαι die Erhaltung am Leben durch die Nahrungsmittel ausdrückt, kann m. E. cωτήρ auch einmal den bezeichnen, der durch Beschaffung des Lebensunterhaltes am leiblichen Leben erhält, wird doch, wie wir bald sehen werden, Gott in diesem Sinne als cωτήρ der Menschen betrachtet. Dann gewönne unsere Stelle also den Sinn: Wie der Mann der cωτήρ seiner Frau ist, sofern er sie am leiblichen Leben erhält, so ist Christus der cωτήρ seiner Gemeinde, sofern er sie zum ewigen Leben führt, und deshalb nehmen beide die Stellung des Hauptes ein. Das folgende ἀλλὰ dient dann nicht zur Bezeichnung des Gegensatzes, sondern deutet entweder den Übergang zu etwas Neuem an, wie es häufig zur Einführung von Mahnungen steht, deren auch hier eine vorliegt, nämlich ein aus ὑποτάccεται zu ergänzendes ὑποταccέcθωcαν, oder es nimmt nach der Unterbrechung durch v. 23 die in v. 22 enthaltene Mahnung zur Unterordnung wieder auf, in welcher Weise es

ebenfalls häufig gebraucht wird (vgl. das Lexikon von Pape-Sengebusch 3. Aufl. unter ἀλλά n. 4).

Einfacher und klarer liegt die Sache Phil 3, 20f. Da sagt Paulus: Unser Bürgertum ist im Himmel, von wo wir auch als cωτήρ erwarten den Herrn Jesus Christus. Wodurch Christus sich als cωτήρ erweisen wird, sagen die folgenden Worte: Welcher verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit zur Gleichgestaltung mit seinem Leibe der Herrlichkeit. Die Niedrigkeit unseres Leibes besteht in seiner Sterblichkeit, wie die Herrlichkeit des Leibes Christi in seiner Unsterblichkeit besteht (vgl. Röm 8, 21; 1 Kor 15, 50—53, wo das ἀλλάccειν an μεταcχηματίζειν erinnert).

Eine besondere Rolle spielt das Wort cωτήρ in den Pastoralbriefen. Hier kommt es nicht weniger als 10 mal vor und zwar 6 mal von Gott und 4 mal von Christus. 1 Tim. steht es von Gott 3 mal und von Christus keinmal. Tit. gebraucht es von Gott und Christus je 3 mal, 2 Tim. einmal von Christus. Der häufige Gebrauch und die ausschließliche Beziehung des Wortes auf Gott in 1 Tim. ist bei unserer Auffassung ganz erklärlich. Der Brief nennt Gott 2 mal den θεὸc ζῶν und hebt auch sonst seine Ewigkeit und Unvergänglichkeit stark hervor (1, 17. 3, 15. 4, 10. 6, 16). Dazu paßt es sehr gut, daß Gott verhältnismäßig so oft als cωτήρ (Führer zum Leben) bezeichnet wird. 1 Tim 6, 16 wird Gott ferner ausdrücklich ὁ μόνοc ἔχων ἀθαναcίαν genannt. Gott muß daher dem Verfasser streng genommen auch als ὁ μόνοc cωτήρ gelten (eine Bezeichnung, die m. E. Judas 25 vorliegt), wie bei Philo der Aussage über Gott ὅc ἐcτιν ἀΐδιοc μόνοc (de nobil. § 5) seine Benennung als μόνοc cωτήρ (de agric. § 17) entspricht. Christus ist dann bei dieser Betrachtungsweise nur insofern cωτήρ (der Sache nach 1 Tim 1, 15), als er der Vermittler des göttlichen Heilswillens an die Menschen ist (vgl. 1 Tim 2, 5; 2 Tim 1, 9f.; Tit 3, 5f.).

Doch was ist aus den oben angegebenen Stellen der Pastoralbriefe über die Bedeutung des Wortes cωτήρ zu lernen? Gehen wir aus von der als schwierig geltenden Stelle 1 Tim 4, 8—10: Die Gottesfurcht ist in jeder Beziehung nützlich, da sie die Verheißung des jetzigen und des zukünftigen Lebens hat. (Bewährt ist dieser Satz und der Annahme durchaus wert.) Denn dazu mühen wir uns und kämpfen wir, daß wir unsere Hoffnung gesetzt haben auf den lebendigen Gott, welcher ist cωτήρ aller Menschen, besonders der Gläubigen. Die Schwierigkeit, die in dem Schlußsatze liegt, sucht von Soden (Holtzmanns Handkommentar 1. Aufl. zu dieser Stelle) durch die Erklärung zu heben, Gott sei der cωτήρ aller Menschen, sofern er für alle die Heils-

veranstaltungen getroffen habe, vorzüglich aber der σωτήρ der Gläubigen, weil diese auf Gottes Heilsveranstaltungen eingehend das rettende Wirken Gottes bis in seine letzten Akte für sich in Anspruch nehmen. Dann müßte es aber richtiger heißen: Gott will zwar der σωτήρ aller Menschen sein (wie 2, 4), ist aber zufolge des Unglaubens vieler nur der σωτήρ der Gläubigen. Weiß sagt (Meyers Kommentar, 7. Aufl.), Gott sei der σωτήρ aller Menschen, sofern er für alle die zum Heil nötigen objektiven Veranstaltungen getroffen habe, für die Gläubigen habe er aber noch mehr getan, um sie zu erretten, als für alle Menschen, indem er sie berufen und in ihnen den Glauben gewirkt habe, der ihnen die tatsächliche Teilnahme an der Errettung ermöglicht. Das käme aber auf den Sinn hinaus: Gott ist scheinbar der σωτήρ aller Menschen, in Wahrheit aber zufolge seiner Nichtberufung und Nichterweckung vieler nur der σωτήρ der Gläubigen. Die eine dieser beiden Auslegungen ist m. E. so bedenklich wie die andere. Der Schlußsatz findet nur dann eine ungezwungene und befriedigende Erklärung, wenn man (statt des ἐστίν) das Wort σωτήρ doppelsinnig nimmt wie Eph 5, 23. Gott ist als der Lebendige der σωτήρ d. h. der Lebensspender aller Menschen, sofern er allen „das jetzige Leben" erhält. (In diesem Sinne nennt auch Philo, de mundi opif. § 60 Gott εὐεργέτης καὶ σωτήρ.) Gott ist aber vorzüglich der σωτήρ der Gläubigen, sofern er diesen nicht nur „das jetzige Leben" besonders segnet, sondern ihnen außerdem auch „das zukünftige Leben" schenkt.

Wird Gott hier σωτήρ genannt in dem doppelten Sinne des Erhalters des zeitlichen und Verleihers des ewigen Lebens, so trägt er diesen Namen Tit 1, 3 nur in dem letzteren Sinne. Der Apostel redet da von der Hoffnung des ewigen Lebens, das der untrügliche Gott verheißen hat vor ewigen Zeiten, zu seiner Zeit aber hat er kundgetan sein Wort in der Predigt, mit der ich beauftragt bin nach der Weisung τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ. Offenbar heißt Gott an dieser Stelle, die eine Parallele zu 2 Tim 1, 9f. darstellt, σωτήρ, weil er das ewige Leben vor ewigen Zeiten verheißen hat und den Menschen jetzt durch das Wort (Evangelium) schenkt, das auch 2 Tim 1, 10 das ewige Leben vermittelt und nach Jak 1, 21 die Seelen σῶσαι (zum ewigen Leben erneuern) kann. Vgl. auch Joh 6, 68; 1 Pt 1, 23; 2 Tim 3, 15. — 1 Tim 2, 3 wird σωτήρ als Führer zum ewigen Leben zu verstehen sein, weil das unmittelbar darauf folgende σωθῆναι nach unserer obigen Besprechung das Erlangen des ewigen Lebens bedeutet.

Eine vorzügliche Bestätigung erfährt unsere Auffassung des σωτήρ

durch 1 Tim 1, 9f.; Tit 3, 5f. Beide Stellen sind untereinander und mit der von uns besprochenen Stelle Eph 2, 5ff. verwandt durch die nachdrückliche Betonung der Gnade Gottes im Gegensatz zu den Werken des Menschen als des Motives des göttlichen σώζειν. Schon um dieses Verwandtschaftsverhältnisses willen möchte man geneigt sein, die Bedeutung des σώζειν in der Epheserstelle auch an diesen Stellen der Pastoralbriefe für σώζειν und sein Derivatum σωτήρ anzunehmen. Diese Annahme wird durch den Inhalt der beiden Stellen auf das beste gerechtfertigt. 2 Tim 1, 8—10 fordert der Apostel den Timotheus auf: Nimm Teil am Leiden für das Evangelium nach der Kraft Gottes, τοῦ σώσαντος ἡμᾶς . . οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Jesus wird hier also σωτήρ genannt, weil er den Tod abgetan und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat. Tit 3, 4—7 heißt es: Als die Güte und Menschenfreundlichkeit τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ erschien, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα . . . κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Hier wird Gott σωτήρ genannt, weil er als Urheber, und Christus, weil er als Vermittler uns zum Leben geführt hat und zwar zunächst zu einem neuen religiös-sittlichen Leben (durch die Taufe als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den heil. Geist), sodann aber auch zum ewigen Leben, dessen Erben wir eben als Besitzer des heil. Geistes schon jetzt hoffnungsweise sein sollen (vgl. Röm 8, 23f.).

Als Führer zu einem neuen religiös-sittlichen und zum ewigen Leben wird Gott und Christus auch Tit 2, 10ff. σωτήρ genannt. Da werden die Sklaven zur Treue ermahnt, damit sie der Lehre Gottes τοῦ σωτῆρος ἡμῶν zur Zierde gereichen. Denn es ist erschienen die Gnade Gottes, σωτήριος für alle Menschen, da sie uns in die Zucht nimmt, daß wir (die Gottlosigkeit und die weltlichen Begierden verleugnend) sittsam, gerecht und fromm leben in der jetzigen Welt, wartend auf die selige Hoffnung, nämlich die Erscheinung der Herrlichkeit τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, der sich selbst gegeben hat für uns, daß er uns erlöse von allem Frevel und reinige sich selbst ein Volk zum Eigentum, eifrig in guten Werken. Gott heißt hier σωτήρ und seine Gnade σωτήριος, weil sie uns von dem geistlichen

Tode (vgl. Eph 2, 1 ff.) zu neuem geistlichem Leben führt. Christus wird so genannt, weil er uns durch seinen Tod vom Tode in Sünden zum Leben in guten Werken erlöst hat, zugleich aber auch, weil uns die erhoffte Erscheinung seiner Herrlichkeit das ewige Leben bringen wird (vgl. Phil 3, 20f.).

Nächst dem Titusbriefe enthält keine neutestamentliche Schrift das Wort cωτήρ so häufig wie der 2. Petrusbrief. Hier findet es sich 5 mal und zwar 4 mal in Verbindung mit κύριοc. Die Zusammenstellung κύριοc καὶ cωτήρ war im Munde des Briefschreibers wohl noch keine fromme Phrase, sondern theologisch durchdacht. Nach 1 Kor 15, 45 ist Jesus durch seine Auferstehung zum πνεῦμα ζωοποιοῦν und nach Apg 5, 31. 13, 23. 32 (was damit sachlich identisch ist) zum cωτήρ im Vollsinne geworden. Dem Erhöhten, dem κύριοc, eignet also der Name cωτήρ, sodaß die Formel κύριοc καὶ cωτήρ ursprünglich der Ausdruck eines theologischen Gedankenganges war und auch in unserem Briefe noch sein kann.

Auch im 2. Petrusbriefe ist cωτήρ als der Retter vom geistlichen und ewigen Tode zu einem neuen religiös-sittlichen und zum ewigen Leben gedacht. Nachdem Christus in v. 1 cωτήρ und v. 2 κύριοc genannt ist, wird von ihm im Folgenden gesagt, seine göttliche Kraft habe uns alles geschenkt, was zum (religiös-sittlichen) Leben und zur Frömmigkeit führt und zwar durch die (Leben wirkende vgl. Joh 17, 3) Erkenntnis Gottes. Mit diesen Vorbedingungen zu einem neuen religiös-sittlichen Leben seien uns die größten kostbaren Verheißungen geschenkt. Wir sollen dadurch nämlich der göttlichen Natur d. h. ihres ewigen Lebens teilhaftig werden, nachdem wir entronnen sind der φθορά, die in der Welt infolge der ἐπιθυμία herrscht. Weil Christus, als der cωτήρ, uns die Möglichkeit des neuen geistlichen und folgeweise des ewigen Lebens geschenkt hat, sollen wir nun fleißig sein in allem Guten, damit einmal aus der Möglichkeit des ewigen Lebens die Wirklichkeit für uns werde: Dann wird uns reichlich gewährt werden der Eingang in das ewige Reich unseres Herrn und cωτήρ Jesus Christus. Nach 2, 20 entrinnt man den Befleckungen der Welt durch die Erkenntnis τοῦ κυρίου καὶ cωτῆροc ἡμῶν Ἰηcοῦ Χριcτοῦ, wer in solchen Befleckungen lebt, ist aber ein Knecht der φθορά (v. 19). Christus ist also der Befreier von der φθορά, dem geistlichen und ewigen Tode. — 1 Joh 4, 14 ist das Wort nach Joh 3, 17 zu verstehen.

Daß cωτήρ auch außerhalb des NT den Führer zum Leben bedeutet, lehrt eine Stelle aus dem Briefe an Diognet (IX). Da heißt es, nachdem

Gott in der vorchristlichen Zeit die Unfähigkeit der menschlichen Natur zur Erlangung des Lebens erwiesen habe, habe er jetzt den cωτήρ erscheinen lassen, der imstande sei, cώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα, d. h. auch das an sich selbst zur Erlangung des Lebens Unfähige. Hier heißt cώζειν zweifelsohne zum Leben führen und Christus ist als cωτήρ der, der zum Leben führt.

Gehen wir nun weiter zur Untersuchung des oben angeführten Vorkommens von cωτηρία. Wir finden dies Substantiv in allen neutestamentlichen Schriften außer Matth., Mk., 1. Kor., Gal., Kol., 1. Tim., Tit., Philemon, Jak. und 1.—3. Joh. Wenn unsere Auffassung richtig ist, muß dieses Substantivum die Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu geistlichem und ewigem Leben besagen und zwar mit besonderer Betonung der positiven Seite der Sache. Luk 19, 9 ist diese Deutung gesichert durch das unmittelbar folgende, nach unserer obigen Ausführung in entsprechendem Sinne zu nehmende Verbum. So gewiß cῶcαι in v. 10 ein Führen aus dem geistlichen Tode zu geistlichem und ewigem Leben bedeutet, drückt cωτηρία eine Überführung aus solchem Tode zu solchem Leben aus. Der Gruß, mit dem Jesus das Haus des Zacchäus betritt, will sagen: Heute ist in diesem Hause Leben eingekehrt, religiös-sittliches Leben und ewiges Leben.

Dieselbe Bedeutung erfordert der Zusammenhang für unser Substantivum auch Apg 4, 12: Es ist in keinem anderen ἡ cωτηρία, gibt es doch auch keinen anderen Namen unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, durch den wir sollen cωθῆναι. Um diese Worte recht zu verstehen, ist zu beachten, daß sie im Rückblick auf die Heilung des Lahmen gesagt sind. Der Lahme ist nach Petrus Worten durch keinen anderen als Jesus Christus geheilt (cέcωται), d. h. aus der Sphäre des leiblichen Todes, die mit jeder Krankheit gegeben ist, in die des leiblichen Lebens, dessen Kern und Stern die Gesundheit ist, übergeführt worden. Und ebenso gibt es auch in keinem anderen als Jesus Christus eine cωτηρία in höherem Sinne, keine Rettung vom geistlichen und ewigen Tode zum geistlichen und ewigen Leben. Es steht hier gerade so wie Joh 5. An beiden Orten dient die heilsame Wirkung, die Jesus auf das leibliche Leben eines Menschen ausgeübt hat, zum Ausgangspunkt einer Erörterung über seine Bedeutung für das geistliche und ewige Leben der Menschen. Wie Jesus sich Joh 5, 21 ff. im Anschluß an die Heilung des Kranken vom Teiche Bethesda als den hinstellt, der ewiges Leben bringt, so erklärt hier Petrus im Anschluß an die Heilung des Lahmen Jesus für den, der allein zum ewigen Leben führt.

Daß der Verfasser der Apostelgeschichte das Wort in diesem Sinne nimmt, erhellt deutlich aus dem Zusammenhang, in dem es 13, 47 steht. Da begründet Paulus seine Hinwendung von der Juden- zur Heidenmission mit Jes. 49, 6: Ich habe dich gesetzt zum Lichte der Heiden, damit du seiest zur σωτηρία bis zum Ende der Erde. Daß σωτηρία hier Rettung zum ewigen Leben besagen soll, lehrt der vorhergehende und folgende Vers. Paulus wendet sich zu den Heiden, um ihnen die σωτηρία zu bringen, weil die Juden sich des ewigen Lebens nicht würdig achten (v. 46). Er erreicht seine Absicht, den Heiden zur σωτηρία zu sein, bei allen, die zum ewigen Leben bestimmt waren (v. 48). Nach Analogie dieser Stelle ist das Substantivum dann natürlich auch 13, 26 zu verstehen, wo schon der Ausdruck ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης deutlich an 5, 20: τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης erinnert. 16, 17 ist σωτηρία nach dem Verbum 16, 30f. zu erklären.

Das positive Moment in σωτηρία tritt auch Röm 1, 16f. deutlich zutage. Paulus schämt sich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Gotteskraft zur σωτηρία. Für wen? Für den Glaubenden. Und warum für diesen? Weil aus dem Glauben die Gerechtigkeit kommt, deren unmittelbare Folge die σωτηρία ist. Das Evangelium wirkt zunächst den Glauben, damit die Gerechtigkeit und damit wieder als seinen Endzweck die σωτηρία. Schon der enge Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und σωτηρία läßt vermuten, daß σωτηρία gleichbedeutend mit Leben ist. Denn die unmittelbare Folge der Gerechtigkeit ist nach dem Gesetz wie nach dem Evangelium eben das Leben, nur daß das Leben dort auf die Werk- und hier auf die Glaubensgerechtigkeit folgt (Röm 5, 18. 8, 10. 10, 5—10). Die Vermutung wird aber bestätigt durch das Zitat 17ᵇ: Der aus Glauben Gerechte wird leben. Das Subjekt dieses Satzes enthält in knappster Fassung den Schriftbeweis für 17ᵃ, das Prädikat dagegen den Schriftbeweis für die in v. 16 behauptete σωτηρία, für die ζήσεται nur ein anderer Ausdruck ist. Das Evangelium ist also wie Joh 6, 68 eine Leben wirkende Gotteskraft. Röm 10, 1. 10 ist das Substantivum in demselben Sinne wie das Verbum 10, 9 zu nehmen, also als positive Rettung zum Leben.

Auch Eph 1, 13 erscheint das Evangelium als die die σωτηρία erwirkende Kraft. Die σωτηρία ist aber nach dem Folgenden das Erbe, d. h. das ewige Leben, dessen Angeld der heilige Geist ist, mit dem die Gläubigen versiegelt sind zur Erlösung des Eigentums, d. h. zur endgültigen Befreiung der Eigentumsgemeinde Gottes von der Vergänglichkeit zum ewigen Leben. Vgl. Röm 8, 23f. Rettung zum ewigen

Leben oder geradezu ewiges Leben bedeutet unser Wort ferner Phil 2, 12. Da ermahnt Paulus seine Leser: Mit Furcht und Zittern arbeitet an eurer σωτηρία. Diese Mahnung wird wieder aufgenommen und näher ausgeführt in v. 14 und 15. Als Mittel zum erfolgreichen Arbeiten an der σωτηρία nennt er ihnen v. 16 das Festhalten am Wort des Lebens, am Evangelium, das Leben schafft. Mit diesem Besitz, sagt Haupt (Meyers Kommentar 1902), sind sie imstande, die σωτηρία, von der v. 12 geredet wurde und die ein synonymer Begriff mit ζωή ist, zu erarbeiten. Vgl. zu v. 12 noch Matth 7, 13f.; Luk 13, 24.

1 Thess 5, 8f. wird unsere Auslegung ebenfalls durch den Zusammenhang gefordert. Paulus mahnt: Lasset uns nüchtern sein als Tagesmenschen, angetan mit dem .... Helm der Hoffnung der σωτηρία, weil uns Gott nicht bestimmt hat zum Zorn, sondern zum Erwerben der σωτηρία durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, auf daß wir ... mit ihm zusammen leben. Die Bezeichnung der σωτηρία als einer Hoffnung (vgl. Röm 8, 24; Tit 3, 7), ihre Entgegensetzung zur ὀργή (Röm 5, 9) sowie ihre Umschreibung durch leben erhebt unsere Deutung über jeden Zweifel. Wie hier, wird σωτηρία dann auch in der inhaltlich parallelen Stelle Röm 13, 11ff. aufzufassen sein. Nicht anders steht es ferner 2 Thess 2, 13, wo Paulus dafür dankt, daß Gott die Leser von Anfang an zur σωτηρία erwählt hat. Bedenkt man, daß die σωτηρία auch hier durch die Verleihung des lebenschaffenden heil. Geistes begründet erscheint, und daß sie v. 14 dem Erwerben der Herrlichkeit Christi gleichgesetzt wird (vgl. Phil 3, 21), so wird man unter ihr nichts anderes als das ewige Leben verstehen können.

2 Tim 2, 10 sagt der Apostel: Darum ertrage ich alles wegen der Auserwählten, damit auch sie die σωτηρία erlangen, die in Jesus Christus ist, samt ewiger Herrlichkeit. Seine Erwartung für die Gläubigen begründend und zugleich den Begriff der σωτηρία näher erklärend fährt er v. 11 fort: Bewährt ist das Wort: Sind wir mitgestorben, so werden wir auch mitleben (vgl. 1 Thess 5, 9).

Der positive Gehalt des Begriffes ergibt sich auch 1 Pt 1, 5. 9. 10 aus dem Kontext. Für das, was v. 5 σωτηρία genannt wird, dankt der Apostel v. 3f. mit den Worten: Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat (vgl. Tit 3, 5) zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe. Die gleich darauf als σωτηρία bezeichnete Hoffnung oder das Erbe ist wegen der

Attribute, der Begründung auf die Auferstehung Christi und der Parallele Tit 3, 7 das ewige Leben. Wenn die σωτηρία in v. 9 als Ziel des Glaubens bezeichnet wird, wenn von ihrem Davontragen geredet wird und wenn sie in v. 11 mit δόξαι umschrieben wird, so ist das alles nur verständlich, wenn sie mit dem positiven Gute des ewigen Lebens identisch ist. 1 Pt 2, 2 ermahnt der Apostel: Verlanget als neugeborene Kinder nach der vernünftigen unverfälschten Milch, damit ihr durch dieselbe wachset zur σωτηρία. Diese Milch ist das Wort Gottes, das 1, 23—25 als unvergänglich, lebendig, bleibend in Ewigkeit beschrieben wird und das um dieser Eigenschaften willen geeignet ist, sowohl die Wiedergeburt als grundlegende Versetzung in die Sphäre des ewigen Lebens als auch das Wachstum zum ewigen Leben in seiner Vollendung zu bewirken.

Auch der Hebräerbrief gebraucht das Substantivum σωτηρία meist in dem positiven Sinne des objektiven Gutes des ewigen Lebens. 1, 14 ist die Rede von κληρονομεῖν σωτηρίαν. So unpassend das Verbum κληρονομεῖν hier wäre, wenn σωτηρία hier die rein negative Rettung von Tod und Verderben bedeutete, so passend und gebräuchlich ist der Ausdruck, wenn σωτηρία hier als Synonymon von ζωὴ αἰώνιος zu nehmen ist (vgl. Matth 19, 29; Tit 3, 7). 2, 3 ist das Wort ebenso zu verstehen sowohl wegen der Nähe der eben besprochenen Stelle als auch wegen des Attributes τηλικαύτης, das zu einem negativen Begriff wenig passen würde. 2, 10 wird dieselbe Auffassung erfordert, denn der Ausdruck τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν nimmt die Worte πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα wieder auf und erinnert deutlich an den ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ bezw. ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς von Apg 5, 31. 3, 15. — Hebr 5, 9 ist σωτηρία durch das Attribut αἰώνιος ausreichend als Synonymon von ζωὴ αἰώνιος charakterisiert. Etwas anders liegt die Sache 9, 28. Wie den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, dann aber das Gericht, so wird auch Christus, nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünde vieler aufzuheben, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen, den ihn Erwartenden zur σωτηρία. Wie κρίμα so wird auch das ihm korrespondierende Wort σωτηρία hier nicht einen dauernden Zustand, sondern ein einmaliges Ereignis bedeuten. Christus wird erscheinen, um die ihn Erwartenden von dem ewigen Tode, der die anderen im Gerichte trifft, zum ewigen Leben zu erretten. Hier tritt das negative Moment, das an den eben besprochenen Stellen des Briefes ganz verschwunden erscheint, wieder hervor, ohne indes das positive auszuschließen.

Was endlich σωτήριος betrifft, so ist Tit 2, 11 bereits besprochen

und kann für Eph 6, 17 auf die Parallele 1 Thess 5, 8 verwiesen werden. Vgl. auch Sap 1, 14, wo cωτήριοc den Gegensatz zu φάρμακον ὀλέθρου und ᾅδου βαcίλειον bildet.

Außer diesen zahlreichen Stellen, die die Richtigkeit unserer These beweisen, daß es sich bei dem neutestamentlichen cώζειν und seinen Derivaten um eine Überführung aus dem geistlichen oder ewigen Tode in geistliches und ewiges Leben und zwar meist mit stärkerer Betonung des positiven Momentes handelt, gibt es auch eine bei weitem kleinere Zahl solcher Stellen, an denen der Kontext unsere These weder beweist noch widerlegt, die also für sich genommen nichts zur Deutung der uns beschäftigenden Wörter beitragen. Dahin rechne ich das Vorkommen von cώζειν Apg 15, 1. 11; 1 Kor 7, 16. 9, 22. 10, 33. 15, 2; 1 Thess 2, 16; 1 Tim 2, 15. 4, 16; Hebr 7, 25; cωτήρ Luk 2, 11; Joh 4, 42; 1 Tim 1, 1; 2 Pt 3, 2. 18; Jud 25; cωτηρία Joh 4, 22; Röm 11, 11; 2 Kor 1, 6. 6, 2; Phil 1, 19; 2 Tim 3, 15; Hebr 6, 9; 2 Pt 3, 15; Jud 3; cωτήριοc Luk 2, 30. 3, 6; Apg 28, 28. Hier tritt der methodische Grundsatz in sein Recht, daß die undeutlichen Stellen nach den deutlichen zu erklären sind. Wir werden die Wörter also auch an diesen Orten in dem sonst klar zutage liegenden Sinne zu verstehen haben.

Endlich sind noch einige wenige Stellen zu erwähnen, die unserer Deutung zu widersprechen scheinen oder ihr wirklich widersprechen. Das ist cώζειν an den Stellen Matth 1, 21; Luk 7, 50; Röm 11, 26; cωτήρ Luk 1, 47 und cωτηρία Luk 1, 77; Apk 7, 10. 12, 10. 19, 1. Das Verbum bedeutet an den genannten drei Orten und das Substantiv bedeutet Luk 1, 77 offenbar Rettung von der Sünde. Das braucht indes unserer Auffassung durchaus nicht zu widersprechen, kann vielmehr mit ihr übereinstimmen, da ja die Sünde nach neutestamentlicher Anschauung geistlicher Tod ist und den ewigen Tod zur Folge hat (vgl. Eph 2, 1 ff.; Röm 6, 23). In wirklichem Widerspruch zu unserer These steht nur Luk 1, 47, wo Gott als Retter aus Niedrigkeit oder als Nothelfer in allgemeinem Sinne cωτήρ genannt wird, und die drei apokalyptischen Stellen, an den cωτηρία die allgemeine Bedeutung Heil hat. Diese vier Stellen, die übrigens sämtlich in stark hebraisierenden Teilen des NT's stehen, sind Ausnahmen, die die von uns gefundene Regel bestätigen.

Fassen wir das Ergebnis des zweiten Teiles unserer Untersuchung noch einmal kurz zusammen. Cώζειν und seine Derivata im neutestamentlich-technischen Sinne besagen nicht Rettung aus irgend einer beliebigen Not, sondern Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu einem neuen religiös-sittlichen oder zum ewigen Leben.

In den meisten Fällen ist das positive Wozu stärker betont als das negative Wovon. Denn wenn auch an einigen Stellen (Apg 2, 40; Röm 5, 9; Jak 5, 20; Jud 23) die negative Seite allein hervorgehoben wird, wenn der Zusammenhang hier und da auch mehr an das negative Moment denken läßt, ohne aber das positive auszuschließen, wenn endlich auch einige Male, wie 2 Tim 1, 10 beide Momente gleich stark betont sind, so stehen doch σώζειν und seine Derivata in den weitaus meisten Fällen synonym mit Formen von ζῆν, ζωή, δόξα u. dgl. Das Verbum wird geradezu mit ζωογονεῖν umschrieben und ζωοποιεῖν gleichgesetzt (Luk 17, 33; Eph 2, 5). Das Substantiv σωτηρία hat zuweilen die Bedeutung des ewigen Lebens als eines objektiven Gutes, das man erwirbt, davonträgt, ererbt (1 Thess 5, 9; 1 Pt 1, 9; Hebr 1, 14).

Was die Frage nach der Zeit der σωτηρία angeht, so ist sie, wo es sich um Überführung vom geistlichen Tode zu neuem geistlichem Leben handelt, eine Sache der Gegenwart bezw. der Vergangenheit (z. B. Luk 19, 9; Eph 2, 5). Wo es sich dagegen um Rettung vom ewigen Tode zum ewigen Leben handelt, ist sie eine Sache der eschatologischen Zukunft, wenn an ihre volle Verwirklichung gedacht wird, eine Sache der Gegenwart bezw. der Vergangenheit aber nicht nur in dem objektiven Sinne, daß alle Vorbereitungen außerhalb des Menschen dafür geschaffen sind, sondern auch in dem subjektiven Sinne, daß die Gläubigen in dem ihnen innewohnenden neuen geistlichen Leben (Glaube, Erkenntnis, heil. Geist) bereits den Keim des ewigen Lebens empfangen haben und besitzen (z. B. Joh 3, 16f. 17, 3; Röm 8, 11. 23f.; Eph 1, 13f.; Tit 3, 5f.).

Als grammatisches oder logisches Subjekt des σώζειν (der σωτηρία) oder als σωτήρ erscheint nur selten Gott (so Eph 2, 5, in den Pastoralbriefen, Jak 4, 12; Jud 25). Meist wird Jesus als σωτήρ gedacht oder bezeichnet (Luk., Apg., Joh., bei Paulus, in den Pastoralbriefen, Hebr., 2. Pt.). Während er in den Pastoralbriefen anscheinend nur als Vermittler des göttlichen Heilswillens σωτήρ genannt wird, liegt dieser Gedanke in den übrigen neutestamentlichen Schriften fern. Dagegen fanden wir, daß Jesus nach einigen Stellen erst infolge seiner Auferstehung und Erhöhung zum σωτήρ im Vollsinne geworden ist (Apg 5, 31. 13, 23. 32; Röm 5, 10; 2. Pt.). Auch Menschen gelten wohl als Subjekt des σώζειν, insofern sie Werkzeuge Gottes und Christi sind (z. B. Röm 11, 14; 1 Kor 7, 16; 1 Tim 4, 16; Jak 5, 20; Jud 23). Als sachliches Mittel in der Hand Gottes und Christi ist wiederholt das Wort Gottes (das Evangelium) Subjekt des σώζειν (Röm 1, 16; 2 Tim 1, 10. 3, 15; Tit 1, 3; Jak 1, 21; 1 Pt 2, 2), vereinzelt auch die Taufe (Tit 3, 5; 1 Pt 3, 21). Natürlich hat

das Wort Gottes nur dann diese Bedeutung, wenn es Glauben erzeugt, der daher auch zuweilen als logisches Subjekt der cωτηρία erscheint (vgl. Joh 3, 16f.; Apg 16, 31; Röm 1, 16. 10, 9).

An dieser Stelle würde ich abbrechen, wenn nicht zwei Vorwürfe zu erwarten wären, auf die noch kurz einzugehen ist. Einmal könnte man es angreifen, daß die vorstehenden Darlegungen den Unterschied der Verfasser und der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften zu wenig berücksichtigen und das NT wie eine einheitliche Größe behandeln. Aber so berechtigt dieser Vorwurf auch wäre, wenn es sich im Vorigen um diesen oder jenen anderen Begriff handelte, so wenig trifft er m. E. diese Untersuchung über cώζειν und seine Derivata. Denn wenn auch einige neutestamentliche Schriften im Gebrauche des Derivatums cωτήρ eine Besonderheit haben, so berühren diese doch nicht den Sinn und die Bedeutung des Wortes. Vielmehr fanden wir, daß cωτήρ und die ihm stammverwandten Worte überhaupt, von verschwindend wenigen Ausnahmen abgesehen, in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften dieselbe Grundbedeutung haben.

Sodann könnte man es für fehlerhaft erklären, daß wir die Bedeutung von cώζειν und seinen Derivaten aus dem NT allein festzustellen gesucht haben, und könnte einwenden, ein richtiges Verständnis dieser Worte sei nur erreichbar, wenn man ihr Vorkommen im Hellenismus berücksichtige. In neuerer Zeit hat man ja gerade für die uns beschäftigenden Begriffe hellenistischen Einfluß auf das NT behauptet und zwar teils den Einfluß des Mysterienwesens, teils den des Kaiserkultes. So vermutet Wobbermin (Religionsgeschichtliche Studien S. 105ff.) gestützt auf Anrich (Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum S. 47ff.), daß der neutestamentliche Sprachgebrauch von cωτήρ und cωτηρία seit den späteren Schriften des NT durch das Mysterienwesen beeinflußt sei. Harnack hält es für erwiesen, daß die Christen das dem christlichen Sprachgebrauche ursprünglich fehlende Wort cωτήρ vom römischen Kaiserkultus übernommen und auf Christus übertragen haben. Phil 3, 20 z. B. habe Paulus zu diesem ihm nicht geläufigen Ausdruck nur deshalb gegriffen, um Christus in Gegensatz zu dem römischen Kaiser-Heiland zu stellen (Reden und Aufsätze, I, S. 301—311 und besonders 310). Soltau (die Geburtsgeschichte Jesu Christi. Leipzig 1902) behauptet dasselbe von Luk 2, 11; die Kindheitsgeschichte Jesu stelle den christlichen Heiland in bewußten Gegensatz zu Augustus. Wendland nimmt für den Ausdruck Weltheiland (Joh 4, 42; 1 Joh 4, 14) und für 2 Tim 1, 8ff.; Tit 2, 11ff. 3, 4ff. den Einfluß des hellenistischen Herrscherkultes

an, wenn auch in sehr vorsichtiger Weise und ohne an eine mechanische Übertragung zu denken (Zeitschrift für die nt. Wissenschaft V, Heft 4, S. 335 ff. 349 f.).

So gewiß und selbstverständlich es nun ist, daß die Verfasser der nt. Schriften in der einen oder anderen Hinsicht von hellenistischem Denken und Sprachgebrauch beeinflußt sind, so wenig scheint es mir in dem vorliegenden Falle erwiesen zu sein, trotz des reichen und blendenden Materials, das die genannten Gelehrten zum Beweise ihrer Behauptung vorführen. Sie schweifen, wenn ich so sagen darf, in die Ferne, während die richtige Erklärung doch so nahe liegt. Sie lösen die Worte cωτήρ und cωτηρία aus ihrem natürlichen Zusammenhang, in dem sie im NT mit cώζειν stehen, um sie aus außerchristlichem Sprachgebrauche zu erklären.

Zunächst erscheint die Herleitung der in Rede stehenden Begriffe aus dem Hellenismus als unnötig. Mußte nicht, um von cωτήρ zu reden, die innerchristliche Entwicklung von selbst darauf führen, daß der Mann cωτήρ genannt wurde, der wenigstens nach Lukas von sich selbst gesagt hatte, er sei gekommen, cῶcαι τὸ ἀπολωλόc, von dem jedenfalls schon Paulus das cωθῆναι und die cωτηρία erwartete, und — last not least — dessen Namen nicht nur Matthäus mit den Worten αὐτὸc γὰρ cώcει τὸν λαὸν αὐτοῦ deutet, sondern auch Philo mit dem Ausdruck cωτηρία κυρίου umschreibt (de mut. nom. § 21)? Man hätte das Wort für ihn neu bilden müssen, wenn man es nicht schon im Profangriechischen und bei den Septuaginta vorgefunden hätte. Nicht einmal der johanneische cωτὴρ τοῦ κόcμου benötigt m. E. der Herleitung aus der Sprache des hellenistischen Herrscherkultes. Sollte er nicht der einfache Ausdruck der universalistischen Auffassung des Werkes und der Person Jesu sein, die Paulus in die Worte kleidet: Das Evangelium ist eine Gotteskraft zur cωτηρία für jeden Glaubenden, wie den Juden zuerst so auch den Griechen? Sogar 2 Tim 1, 8 ff; Tit 2, 11 ff. 3, 4 ff. scheint mir der hellenistische Einfluß nicht so stark zu sein, wie Wendland urteilt. Dieser Einfluß berührt hier nicht die Hauptsache, die Wörter cώζειν und cωτήρ, die hier ganz in dem Sinne stehen, den sie in fast allen neutestamentlichen Schriften, aber, soviel ich sehe, nicht im Kaiserkult haben. Die Stelle aus 2 Tim. enthält ja die geradezu klassische Definition des cωτήρ als des καταργήcαντοc μὲν τὸν θάνατον φωτίcαντοc δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρcίαν. Der hellenistische Einfluß erstreckt sich nur auf Nebenpunkte. Auf ihn mögen die Ausdrücke ἐπιφάνεια, μέγαc θεὸc und φιλανθρωπία zurückgehen. Aber schwerlich die Ausdrücke cώζειν κατὰ χάριν, πρὸ

χρόνων αἰωνίων, (ἐπιφάνεια) τῆς δόξης, (κατ' ἐλπίδα) ζωῆς αἰωνίου, die Wendland ebenfalls für hellenistisch anspricht. Warum soll man die Betonung der χάρις Gottes und Christi als des Motives des göttlichen σώζειν (2 Tim 1, 9; Tit 3, 5) mit der benignitas und clementia der römischen Imperatoren in Zusammenhang bringen, wo dieser Zug doch zweifelsohne eine Anlehnung an Eph 2, 5—9 ist? Warum soll man in den Worten von der Gnade Gottes, die uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten verliehen ward, einen Anklang an die den römischen Kaiserheilanden zugeschriebene Ewigkeit finden, wo es sich bei Christus doch um eine Vor- und bei den Kaisern um eine Nachewigkeit handelt und die Parallelen Röm 8, 29f. 16, 25f.; Eph 1, 4ff. viel näher liegen? Was die Wendung von der Erscheinung der δόξα Christi betrifft, so ist sie schon in den Synoptikern vorgebildet (vgl. Matth 16, 27. 19, 28. 25, 31; Mk 10, 37). Das ewige Leben endlich, von dem Tit 3, 7 die Rede ist, ist nicht das des σωτήρ, sondern das der Gläubigen.

Die Herleitung von σωτήρ und σωτηρία aus dem Hellenismus ist aber nicht nur unnötig, sondern auch m. E. unmöglich. Die von Wobbermin angenommene Einwirkung des Mysterienwesens hat zwar auf den ersten Blick etwas für sich, weil nach Anrich (a. a. O.) σωτηρία auch im Mysterienkultus einerseits die selige Unsterblichkeit im Jenseits und andererseits ein neues Leben auf Erden bedeutet. Da aber, worauf Wendland (a. a. O. 353) hinweist, das Aufblühen der Mysterienkulte erst in das 2. Jahrhundert fällt und keins der von Anrich angeführten Zeugnisse einer früheren Zeit angehört, so ist von dieser Seite keine Beeinflussung des schon bei Paulus feststehenden neutestamentlichen Sprachgebrauches von σωτήρ und σωτηρία möglich, sondern es ist nur eine interessante Parallele zwischen der neutestamentlichen Sprache und der der Mysterien zu konstatieren. Eine Parallele, die übrigens unserer Deutung von σώζειν und seinen Derivaten im NT eine nachträgliche Stütze bietet. Die Herleitung von σωτήρ aus dem Kaiserkulte dürfte aber dadurch ausgeschlossen sein, daß das Wort im NT einen ganz anderen Sinn als im Kaiserkulte hat. Nach Wendland ist σωτήρ im Hellenismus der Nothelfer, der Heil und Rettung bringt (a. a. O. S. 348). In diesem abgeblaßten Sinne kommt es auch in LXX, aber außer der alttestamentlich gefärbten Stelle Luk 1, 47 nicht im NT vor. Hier bedeutet σωτήρ vielmehr, mag es nun von Gott oder Christus gebraucht werden, etwas viel Bestimmteres: den Retter von Tod zu Leben. Der Inhalt des Wortes σωτήρ wäre natürlich auch dann nicht aus dem römischen Kaiserkulte herzuleiten, wenn Wendland mit der Vermutung Recht hätte,

daß der christliche σωτήρ vor allem der Erretter und Befreier von der Herrschaft der bösen Geister, der Gründer des neuen Reiches sei, in das er die Seinen einführe, und daß Erlösung von der Sünde, dem Tode oder dem Gericht nur der weniger sinnenfällige Ausdruck für dieselbe Sache sei (a. a. O. S. 351). Doch scheint mir diese Vermutung nicht haltbar zu sein. Es muß einen schon das bedenklich machen, daß an all den Stellen, an denen es sich nach Wendland um Rettung von bösen Geistern handelt, keinmal das Verbum σώζειν, sondern ῥύεσθαι und ähnliche Zeitwörter diese Rettung ausdrücken. An der einzigen Stelle aber, an der die Zerstörung des Teufelsreiches das Komplement der σωτηρία ist, Hebr 2, 14f., kommt der Teufel als der in Betracht, der die Gewalt des Todes hat, und wird die einige Verse vorher positiv als Führung zur δόξα beschriebene σωτηρία negativ als Befreiung derer beschrieben, die durch Todesfurcht im ganzen Leben in Knechtschaft gehalten wurden.

Es handelt sich also, wie die eben angeführte Stelle nochmals bestätigt, bei σώζειν und seinen Derivaten im NT um Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens. Das bedeuten diese Worte zunächst in den Fällen, wo sie in natürlichem Sinne gebraucht werden. Dabei ist zu beachten, daß das Verbum auch dann, wenn es einen Kranken zum Objekt hat und der Einfachheit halber mit „heilen" übersetzt wird, sich doch nicht ganz mit diesem engeren deutschen Begriffe deckt, sondern im Griechischen in der angegebenen umfassenderen Bedeutung empfunden wird. Σώζειν könnte ja sonst nicht, wie z. B. Matth 27, 42[a] in einem Atem geschieht, zugleich Krankenheilung und Rettung von gewaltsamem Tode ausdrücken. Überführung vom Tode zum Leben ist eben die Grundbedeutung der behandelten Wörter, die sich im antiken Sprachgebrauch und bei den Septuaginta natürlich auch häufig findet, die aber im NT besonders rein vorliegt. Analoge Bedeutung haben σώζειν und seine Derivata im NT aber auch da, wo sie in geistlichem Sinne gebraucht werden. Da handelt es sich nicht etwa nur um geistliche Heilung — dem ernsten Sinne der neutestamentlichen Schriftsteller gilt die Sünde als Tod, nicht als Krankheit[1] — sondern um Erlösung

[1] Wenn Harnack (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. S. 71ff.) das Christentum als das Evangelium vom Heiland und von der Heilung schildert, so wird diese Schilderung m. E. der Anschauung des NT's nicht ganz gerecht. Die Sünde wird m. W. im NT nicht wie bei den stoisch beeinflußten Kirchenvätern als Krankheit der Seele gewertet. 2 Tim 2, 17 ist nur ein Vergleich. Dementsprechend hat Jesus sich auch nicht als Arzt der Seele betrachtet und

von geistlichem oder ewigem Tode zu geistlichem und ewigem Leben. Wie bedeutsam dieser Tatbestand für das Verständnis des Evangeliums ist, ist hier nicht zu erörtern, liegt aber klar auf der Hand.

bezeichnet, sondern sich nur in entfernter Weise mit einem Arzte verglichen (Mk 2, 17; Luc 4, 23). Jesus ist im NT viel mehr als ein Arzt. Er führt nicht nur von Krankheit zu Gesundheit, sondern von Tod zu Leben. Er ist Totenerwecker und Lebensspender. Ebenso gilt auch die Taufe im NT weit mehr als ein Bad zur Wiederherstellung der Gesundheit der Seele. 1 Pt 3, 20f. z. B. wird diese Auffassung der Taufe durch den Vergleich mit der Rettung Noahs ausgeschlossen und Tit 3, 5 zeigt ihre Benennung als Bad der παλιγγενεσία, daß sie mehr bedeutet und was sie bedeutet: eine neue Geburt, den Anfang eines völlig neuen Lebens.

[Abgeschlossen am 29. Juli 1905.]

Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannesevangelium.

Von Lic. Dr. H. Gebhardt in Dresden.

Von fast allen Seiten wird das Johannesevangelium als Tendenzschrift hingestellt, sei es, daß der Verfasser das richtige Verständnis von Christus bei den Lesern erzwingen will (Jülicher, Einleitung[3 4] S. 309) oder daß er die Wahrheit des Glaubens an Christus dartun will (O. Holtzmann, das Johannesevangelium 1887. S. 3 und 4; so auch Luthardt). Daß in der angeführten Haupttendenz der tendenziöse Charakter des Evangeliums sich nicht erschöpft, zeigt O. Holtzmann (Leben Jesu. S. 84), wo er als Nebenzweck der Schrift hinstellt: Aufforderung an die Johannesjünger zum Anschluß an die christliche Gemeinde. Nun war bei Gelegenheit der Rezension der 3. und 4. Auflage der Einleitung Jülichers im Theologischen Literaturblatt unter anderen behauptet worden, daß das Johannesevangelium nicht wie die synoptischen Evangelien Missionsschrift sei. Allein nur wenn man den Begriff Missionsschrift im weitesten Sinne faßt, enthält dies Urteil Richtiges.

Im folgenden soll zunächst der Charakter der an die Heiden gerichteten Missionsverkündigung festgestellt werden, und ein Vergleich derselben mit einzelnen Partien des Johannesevangeliums wird zeigen, daß auch das Johannesevangelium noch den Charakter einer Missionsschrift deutlich erkennen läßt.

I. Der Charakter der an die Heiden gerichteten apostolischen Missionsrede.

Als Quellen für die vorliegende Untersuchung kommen in betracht: 1. Thess 1, 9f. 4, 13—18. Gal 4, 3—9. 1. Cor 8, 6. 3, 1—9. 1. Cor 2, 1—7. Röm 1, 19ff. 2, 14ff. — Act 14, 15ff. 17, 16—31. Act 20, 21.

Zur Erklärung für den Grund gerade der angeführten Stellen mag folgendes dienen: 1. als Quellen für die Untersuchung der an die Heiden

9. 8. 1905.

gerichteten Missionsrede können an sich alle an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefe des NT's angesehen werden. Indes bei genauerer Betrachtung lassen sich in der Missionsrede an die Heiden mehrere zeitlich und sachlich von einander getrennte Stadien der christlichen Verkündigung unterscheiden.[1] Als besonders charakteristisch für die Missionsrede an die Heiden ist das erste Stadium anzusehen d. h. die Bekanntmachung der christlichen Religion bei den religiös auf polytheistischem Standpunkt stehenden Griechen (inkl. die Kleinasiaten, die griechische Bildung angenommen hatten).[2] — Als scharf gesondert aber vom ersten Stadium der Missionsverkündigung zeigt sich ein zweites, in welchem Inhalt der Darbietung Jesus Christus ist[3] oder genauer der Nachweis, daß Jesus ist der Christ (Joh. 20, 31. Act. 18, 28). Erst in diesem Sinne sind die synoptischen Evangelien Missionsschriften. Sie sind also nicht Missionsschriften im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern erst abgeleiteterweise, einem späteren Stadium der Missionsverkündigung angehörend. — In ein drittes Stadium des apostolischen Kerygmas an die Heiden würden dann die vorwiegend ethischen Ausführungen in den neutestamentlichen Briefen gehören, gleichsam die praktischen Konsequenzen ziehend aus dem Dargebotenen.[4]

Die eingangs angeführten Stellen aber bieten, wie die Untersuchung zeigen wird, Gedanken, die für das erste Stadium besonders charakteristisch sind.

2. Während für die meisten Untersuchungen des apostolischen Zeitalters die zeitlich frühesten Briefe des Neuen Testamentes Quellen ersten Ranges sind, die Darstellungen der Apostelgeschichte aber erst eine zweite Instanz bilden, so müssen die aus Act angeführten Schriftstellen für unsern Zweck als Quellen ersten Ranges betrachtet werden; denn sie wollen nicht in erster Linie zeigen, welchen Wortlaut die Reden der betreffenden christlichen Missionare gehabt haben, sondern wie im gegebenen Falle Apostel gesprochen haben: gerade die in Act enthaltenen

[1] So schon 1. Cor 2, 1 ff.

[2] Als die drei Hauptstücke der Christentumsverkündigung in diesem Stadium gibt Origenes c. Celsum I, 67 an: Lehre von Gott, Lehre von Christus, dem Weltheiland und vom jüngsten Gericht.

[3] Das zweite Stadium erwähnt Origenes c. Cels. III, 15: ἐμφανῶς παριστάντες τὸν προφητευθέντα ... φωνῶν.

[4] Hierher sind zu rechnen nicht bloß alle apostolischen Briefe im NT, sondern auch Stellen wie Apoc Joh cap. 2. 3; auch die vorwiegend ethischen Partien in den sogen. apostol. Vätern. Alle diese Stellen setzen eine gewisse Bekanntschaft des Schriftstellers mit den sittlichen Zuständen in heidenchristlichen Kreisen voraus.

Missionsreden zeigen uns den Charakter der an die Heiden gerichteten christlichen Verkündigung und zwar in ihrem ersten Stadium. Die aus apostolischen Briefen angeführten Stellen kommen nur als Sachparallelen in Betracht.

Die Hauptstücke einer an die Heiden gerichteten Missionsrede finden sich schon in den wenigen Versen Act 14, 15—17. Sie enthalten 1. eine Polemik gegen den heidnischen Polytheismus (angedeutet in den Worten ἀπὸ τῶν ματαίων), 2. Verkündigung des christlichen Monotheismus (ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα),[1] 3. Forderung der inneren sittlichen Umwandlung (in dem Ausdruck ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα mit enthalten); also ein Nehmen, ein Darbieten und ein Fordern. — Da nun der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus ein zu gewaltiger ist, so sieht sich Paulus nach Act 14 veranlaßt, die weite Kluft zwischen beiden Weltanschauungen zu überbrücken. Die Darbietung des Monotheismus im Kreise polytheistisch denkender Heiden macht eine Anknüpfung der neuen Weltanschauung an bekannte, schon im Polytheismus liegende Vorstellungen nötig. So ergibt diese Anknüpfung an Bekanntes einen vierten wichtigen Punkt der an die Heiden gerichteten Missionsrede. Diese Anknüpfung ist je nach der Veranlassung der Darbietung des Neuen verschieden. In unserem Falle (Act 14, 15ff.) bietet sich als neutrales Gebiet der Verständigung die allgemein menschliche Erfahrung, abhängig zu sein vom Naturgeschehen (v. 17), das sich bei religiös gerichteten Menschen, wie sie die Bewohner von Lystra waren (v. 12f.),[2] leicht als göttliches Walten hinstellen ließ. Indem Paulus an Regengüsse und reiche Ernten und an die dadurch hervorgerufene Freude erinnert, lenkt er den Sinn der Heiden nicht nur auf Gott als auf die Ursache dieser Naturgeschehnisse; er knüpft fast unmerklich ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und den Heiden an, indem er diese zur Dankbarkeit gegen den unsichtbaren Wohltäter verpflichtet. — Aber bei allem Entgegenkommen gegen die Heiden ist doch kein Verwischen der scharfgezeichneten Grenzen zwischen Monotheismus und Polytheismus zu spüren: den toten Götzen steht gegenüber der lebendige Gott (v. 15), den gemachten Göttern der allmächtige Gott (v. 15b), den in der Zeit entstandenen Götterbildern der vor allen Völkern schon existierende Gott (v. 16).

---

[1] Vgl. hierzu Röm 1, 18ff. s. a. den Aufsatz von Schjött in Zeitschrift für neutest. Wiss. und Kunde des Urchristentums: 1903. Heft 1. S. 75ff.

[2] Dem Verständnis des ganzen Vorgangs in Lystra kommt entgegen die bekannte Sage von Philemon und Baucis, die im Bewußtsein der Lystraner lebendig war.

Deutlicher als in den Act 14, 15—17 enthaltenen Worten treten uns die einzelnen Stücke einer Missionsrede an die Heiden entgegen in der Act 17, 22—31 berichteten Areopagrede. V. 29 ist der Widerlegung des Polytheismus gewidmet. V. 24—27 enthalten die Darbietung des Monotheismus. V. 22f. und v. 28 überbrücken die Kluft zwischen Christentum und Heidentum: es geschieht dies einmal durch den Hinweis, daß beides Religion ist (als δεισιδαιμονέστεροι werden die Athener bezeichnet), dann durch eine im Sinne des Paulus gegebene Erklärung der Aufschrift eines Altars ἀγνώστῳ θεῷ, aus der er die Sehnsucht einer harrenden Welt nach Offenbarung des wahrhaftigen Gottes herauslas,[1] endlich durch die Worte des Dichters Aratus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, die Paulus wie eine Bestätigung des von ihm aus ausgesprochenen Gedankens: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν erscheinen. — V. 30 enthält die Forderung der sittlichen Umwandlung der Athener. Als neues Stück kommt hinzu die Erwähnung des Weltgerichts durch Jesus, den vom Tode erstandenen.[2] Daß Paulus auf dieses Stück seiner Verkündigung besonderen Wert gelegt hat, erklärt sich einmal aus der Wichtigkeit dieses Teils des Evangeliums: es setzt die Lehre von der Auferstehung Jesu und der Menschen voraus[3]; sodann lag gerade den Griechen dies Stück der Christentumsverkündigung nahe: die Totenrichter der griechischen Mythologie, Radamanthys und Minos, dienten als apperzipierende Vorstellungen für die neu aufzunehmende Lehre vom Totenrichteramt Jesu. —

---

1 Das Rätselhafte dieser Inschrift wird wahrscheinlich in dem toleranten Sinn der Athener seine Erklärung finden, die auch den Schiffern und Kaufleuten aus fremdem Lande Gelegenheit geben will, ihre Götter zu verehren. Vgl. Isidorus IV, 69: ἡ πᾶσα τοῦ βωμοῦ ἐπιγραφή, θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεῷ ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ, Bei Wetstein, Nov. Test. S. 568.

2 Ob Paulus von dem gekreuzigten Christus besonders gesprochen hat, ist weder zu bejahen noch zu verneinen. Dafür spricht, daß die Auferweckung von den Toten die Verkündigung des Leidens und Sterbens Jesu zu ihrer Voraussetzung fordert, und daß Paulus auch sonst (z. B. Röm 8, 34) beides verbindet. Dafür spricht ferner der Umstand, daß einige gläubig werden. Das setzt eine umfassendere Verkündigung des Christentums als die hier gegebene voraus. Soll Jesus diesen Heiden jenes volle Vertrauen abgewonnen haben, das der Übertritt zum Christentum voraussetzt, so muß sein Bild ihnen weit ausführlicher und mit leuchtenderen Farben vor die Augen gemalt worden sein, als Act 17 zeigt. — Dagegen spricht der Eindruck, den v. 31 in cap. 17 macht. Es ist, als wollte Paulus erst eine längere Ausführung seiner Heilsverkündigung einleiten. Es ist aber auch möglich, daß die v. 34 genannten τινές auf Paulus durch diese Rede nur aufmerksam geworden sind und sich von Paulus nach dem hier geschilderten Vorgang erst haben unterrichten lassen.

3 Beides verbunden auch 2. Cor 5, 1—10 und 1. Thess 4, 13— 5, 1ff.

Den bei weitem breitesten Raum in der Missionsrede des Paulus auf dem Areopag beansprucht die Lehre vom Gott der Christen. Gegenüber den ohnmächtigen Götzen erscheint er als der allmächtige Gott, der die Welt gemacht hat, gegenüber den von Säulenhallen eingeschlossenen Götterbildern als der Herr Himmels und der Erden, gegenüber den Opfer- und Menschendienst bedürftigen als der schlechthin bedürfnislose (v. 25), gegenüber den toten Götzenbildern als der lebendige (v. 29), gegenüber den zeitlich und lokal beschränkten Göttern als der über Raum und Zeit stehende Gott (v. 27. 30).[1] —

So ergeben sich als Hauptstücke für das erste Stadium der Christentumsverkündigung an die Heiden folgende fünf:

1. Anknüpfung an die Religion der Heiden.
2. Verwerfung ihres Polytheismus.
3. Darbietung des Monotheismus.
4. Lehre von der sittlichen Umwandlung der Heiden (Eph 2, 1—13).
5. Lehre von den letzten Dingen (besonders Auferstehung und Totenrichteramt Jesu).

Es sind dies zugleich die Stücke in der Verkündigung, auf die Paulus auch in seinen Briefen besonders gern zurückgreift:

so bez. Punkt 1. Röm 2, 14f.
„ 2. Gal 4, 9. 1. Thess 1, 9. 1. Cor 8, 4.
„ 3. Röm 1, 19ff. 11, 33ff. Eph 3, 14ff. 4, 6.
„ 4. Röm 7 u. 8. Eph. 2, 1—13.
„ 5. 1. Thess 4, 13—5, 1ff. 1. Cor 15. 2. Cor. 5, 1—10.

II.

Es wäre gewagt, auf Grund zweier dem Ideengange nach im wesentlichen übereinstimmender Missionsreden an die Heiden (Act 14, 15—17 und Act 17, 22—31) mit Bestimmtheit zu behaupten, daß alle erstmalige Verkündigung des Christentums bei den Heiden die oben angeführten Stücke aufweisen müsse. Indes, das in Abschnitt I Ausgeführte wird von scheinbar ganz anderer Seite her Bestätigung erfahren. Aus der nachapostolischen Zeit sind uns Schriften erhalten, die die Heiden mit dem Christentum bekannt machen wollen: es sind die Schriften der altchristlichen Apologeten des 2. und des 3. Jahrhunderts. Ein kurzer

[1] Vgl. zu der ganzen Darlegung auch Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten: 1902 s. S. 66—69.

Vergleich der apostolischen an die Heiden gerichteten Missionsrede mit den genannten apologetischen Schriften wird zeigen, daß beide Geisteserzeugnisse der altchristlichen Zeit sich nicht nur in denselben Gedankenkreisen bewegen, sondern daß die Apologien oft im Ausdruck auf die apostolischen Missionsreden zurückgehen.[1]

Es soll nun zuerst untersucht werden, ob auch die für die Heiden verfaßte Apologie an die heidnische Religion anknüpft.

a. Wie die Apologeten die Kluft zwischen Christentum und Heidentum überbrücken.

Aristides, Justin, Athenagoras und Tatian kommen selbst vom Heidentum her. Daß sich bei Tatian wenig Anknüpfung des Christentums an das Heidentum findet, erklärt Harnack mit den Worten: „Es kam ihm nicht in den Sinn, Analogien zwischen dem Christentum und der Philosophie nachzuweisen." Obgleich Athenagoras bei weitem nicht die Schroffheit Tatians aufweist und gern das Gute auch bei den heidnischen Philosophen anerkennt, so spricht er ihnen doch die Fähigkeit, Gott zu erkennen ab,[2] „weil sie über Gott nicht von Gott, sondern von sich aus lernen wollten." Welcher Schule Aristides angehörte, läßt sich schwer entscheiden. Nach Arist. apol. I, 2, 3 könnte man annehmen, Aristides habe den aristotelischen Gottesbegriff πρῶτον κινοῦν. Allein der Gottesbegriff des Aristoteles ist von dem Platos nicht zu sehr verschieden: die νόησις νοήσεως hat Ähnlichkeit mit der „Idee der Ideen." So wird man auch Justin nicht für einen ausschließlichen Platoniker vor seinem Übertritt zum Christentum halten können, weil er bei den Platonikern noch am meisten Befriedigung fand.[3] Gerade der Umstand, daß er fast alle Philosophenschulen durchlaufen hat, wie er berichtet, macht am wahrscheinlichsten, daß er Eklektiker gewesen ist. Im Wesen dieses Eklektizismus lag es, daß man überall nach der besten Philosophie suchte. So erklärt es sich auch, daß die Männer, die früher suchend durch viele Philosophenschulen gegangen waren und zuletzt vom Christentum am mächtigsten ergriffen wurden, das Christentum als die wahre Philosophie bezeichneten.[4]

---

[1] Selbst da, wo diese sich nicht an die betreffenden biblischen Stellen anlehnen, vgl. Tatian. or. ad Graec. 6: κ' ἂν γὰρ πάνυ φληνάφους τε καὶ σπερμολόγους ἡμᾶς νομίσητε, vgl. Act 17, 18.

[2] Athenag. supplic. 7 . . . ὡς οὐ παρὰ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὑτοῦ ἕκαστος.

[3] Justin. Dial. c. Tryph. Iud. 5, 27. Apol. II, 12, 1.

[4] So Melito v. Sardes bei Eus. h. e. IV, 26, 7. — Aristides, apol. 15, 1. Tatian. or. ad Graec. 31, 1 vgl. 1, 7. Justin. dial. 2—8. Orig. c. Cels. III, 58.

Welche Parallelen bieten nun die Apologeten zu dem, was wir als Anknüpfung der Missionsrede an das Heidentum bezeichnet haben? Scheinbar knüpft die Apologie an etwas andres an als die Missionsrede: nicht an die heidnische Frömmigkeit, sondern an die heidnische Philosophie. Indes, der Unterschied zwischen antiker Philosophie und Religion ist nur ein relativer. Nicht nur, weil zur Zeit des Eklektizismus wie auch später im Neuplatonismus der Standpunkt des Philosophen sich verlegt hatte[1] (statt des anthropozentrischen ein theozentrischer Standpunkt); auch schon bei Plato bedeutete die Beschäftigung mit der Philosophie nichts andres als Zuflucht aus menschlichem Elend und Einfügung in ein höheres Sein. Die Philosophie war also religiös.

So knüpft Aristides an an seine heidnische Gotteserkenntnis.[2] Aus der Betrachtung der Welt als eines κόϲμοϲ (διακόϲμηϲιϲ) und aus dem ganzen Weltgeschehen schließt er auf einen verborgenen Weltbeweger. Von ihm als dem aktiven Prinzip sagt er aus, daß es als das Aktivum größer sei als das Passivum, die von ihm bewegte Welt. So weit steht er noch auf heidnisch-philosophischem Standpunkte. Aber mit der Aussage, daß die Gottheit etwas Lebendiges ist, hat er auch schon leise Kritik geübt am heidnischen Götzendienst, und nur noch das nahe liegende synthetische Urteil, daß der Weltbeweger Gott von allem ist (Arist. I, 3), und Aristides steht mitten im Christentum. Darum ist für die Apologeten Gott den Heiden nicht fern.[3] Darum war für sie der Logos wirksam bei den Heiden schon vor seiner Fleischwerdung.[4] Darum mögen einige der Apologeten in besonders schönen Worten der Heiden eine Gottesoffenbarung sehen.[5] Selbst Worte offenbarer Christenfeinde unter den Heiden müssen eine gewisse Verwandtschaft des Christentums und Heidentums bezeugen.[6] Die Apologeten spürten überall ein Sehnen der Heiden nach wahrhaft Göttlichem.[7] Somit war die Möglichkeit der Anknüpfung des Christentums an die heidnische Religion

1 R. Eucken. Die Lebensanschauungen der großen Denker. S. 237.

2 Aristides: apol. I, 1. 2. p. 27 (Ausgabe von R. Seeberg 1894).

3 Justin. apol. I, 44, 9. 10. II, 12, 7.

4 Justin. apol. I, 46: καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώϲαντεϲ Χριϲτιανοί εἰϲι, κ' ἂν ἄθεοι ἐνομίϲθηϲαν, οἷον ἐν Ἕλληϲι μὲν Σωκράτηϲ καὶ Ἡράκλειτοϲ.

5 So Orig. c. Cels. VI, 3, wo Origenes die Schönheit eines platonischen Wortes anerkennt: ὁ θεὸϲ γὰρ αὐτοῖϲ ταῦτα, καὶ ὅϲα καλῶϲ λέλεκται, ἐφανέρωϲεν.

6 So das Wort des Celsus Orig. c. Cels. VIII, 63: θεοῦ δὲ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀπολειπτέον κτλ.

7 Theoph. ad Autol. I, 2, wo die heidnische Frage an ihn gerichtet wird: δεῖξόν μοι τὸν θεόν ϲου.

gegeben. Daß die Apologeten ernstlich bemüht waren, die Heiden der vollen Gotteserkenntnis zuzuführen, erkennt man daraus, daß sie nicht sofort von ihnen den Sprung forderten über den klaffenden Spalt, der zwischen beiden religiösen Weltanschauungen lag,[1] sondern, daß sie ihnen die Brücke bauen halfen, die zum Christentum herüberführte, bauen halfen zunächst aus heidnischem Material: heidnische Worte, heidnische sittliche Heroen[2] sollten solchen Dienst nun den Heiden erweisen. — So standen die ersten christlichen Missionare und die Apologeten in gleicher Gesinnung den Heiden gegenüber.

b. Wie die Apologeten gegen den Polytheismus polemisieren.

Wie in der Missionsrede des Apostolischen Zeitalters (Act 14 u. 17), so findet man auch bei den Apologeten fast ohne Ausnahme die Polemik gegen die Torheit, Götter in steinernen und ehernen Bildern darzustellen. Aristides spricht von dem „Irrtum", anstelle des lebendigen Schöpfergottes erschaffenen Dingen zu dienen, die vor Dieben und Räubern bewacht werden müßten.[3] Justin aber, der Verfasser des Diognetbriefes, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Origenes, auch die Lateiner sind alle einig in der Verwerfung des heidnischen Götzendienstes: Gott ist mehr als Stein und Erz.[4] Cyprian schreibt um des Götzendienstes willen allein eine besondere Schrift.[5] Besonders an einem Punkte üben die Apologeten scharfe Kritik: daran, daß die Griechen die Götter mit allen menschlichen Leidenschaften dargestellt hatten.[6]

c. Die Apologeten setzen an stelle des Polytheismus den Monotheismus.

Origenes, der größte Methodiker[7] unter den Apologeten, spricht es

---

[1] Tatian. or. ad Graec. 12, 12: κατακούσατε λεγόντων ἡμῶν κ' ἂν ὡς δρυὸς μαντευομένης.

[2] Vor allem ist hier an die Person des Sokrates zu erinnern: Orig. c. Cels. III, 66. Just. apol. I, 5. I, 46. II, 10. Athenag. suppl. 31.

[3] Arist. apol. III, 2. 3.

[4] Justin. apol. I, 9. — ep. ad Diogn. 2. — Athenag. suppl. 15. 19. 29. — Theoph. ad Autol. I, 1. II, 2. 6. 7. — Tatian 21, 7. 4, 2. — Min. Fel. Oct. 23, 9ff. — Tert. apol. 12; „wenn auch Tertullian ad nationes II, 1 die Heiden anredet: miserandae nationes, so will er doch damit nicht bemitleiden, sondern angreifen." (Hauck, Leben u. Schriften Terts). — Arnob. II, 19. Orig. c. Cels. III, 40. VI, 66.

[5] Cyprian. de idolorum vanitate, besonders cap. VII.

[6] S. besonders Arist. cap. VIII—XI und Tatian or. ad Graec. cap. 8. — Im Gegensatz zu den Heiden nennt Athenagoras suppl. 10 den Christengott ἀπαθής. — Arnob. III, 11. — Min. Fel. Oct. 23, 3—8.

[7] Orig. III, 15: σαφῶς δὴ τὸ σεμνὸν τῆς ἡμετέρας ἀρχῆς παριστῶμεν . . . καὶ τῶν ἀποστολικῶν φωνῶν, eine Stelle, die deutlich erkennen läßt, daß Origenes ein planvolles schriftliches Vorgehen gegen heidnische Angriffe kennt.

aus, daß die Christen, nachdem sie des heidnischen Götterglaubens altes Gebäude niedergerissen haben, nun auch verpflichtet sind, Neues an seine Stelle zu setzen. Und er beruft sich hier auf das Wort Jer 1, 7 vom Niederreißen und Aufbauen.[1] Wie nun Paulus den lebendigen Gott in seiner Vielseitigkeit verkündigt (Act 17), so sind ihm auch hierin die Apologeten gefolgt. Aristides stellt den Gott der Christen hin als den Gott des Universums, der in seiner Vollkommenheit keines Dinges bedarf.[2] Denselben Gedanken finden wir bei den übrigen Apologeten.[3] Vor allem stellt sich nach der Anschauung der christlichen Apologeten Gott dar als der Schöpfer und Vater des Universums.[4] Um die Allmacht Gottes besonders hervorzuheben, wird die Schöpfung der Welt aus Nichts betont.[5] Zugleich soll durch diese Lehre die Selbstgenugsamkeit Gottes vor Augen geführt werden.[6]

d. Die Apologeten fordern auch eine sittliche Umwandlung der Heiden.

Mit der Kritik des heidnischen Götterglaubens verbinden die Apologeten zugleich eine Kritik der heidnischen Sittlichkeit entsprechend der Forderung der Sittlichkeit von seiten der apostolischen Missionsrede. Freilich sind sie in wesentlich anderer Lage den Heiden gegenüber als die ersten Missionare: das Christentum selbst hat man bereits als sittlich verwerflich hingestellt. Von den drei gewöhnlichen Verleumdungen, Atheismus, Thyesteische Mahlzeiten, Ödipodeische Unzucht,[7] gehen zwei auf das sittliche Gebiet. Leicht fiel es den Christen, sich gegen solchen Vorwurf zu rechtfertigen.[8] Aber was lag näher, als daß man nun auch

[1] Orig. c. Cels. IV, 1: εἶτ' ἐπεὶ μὴ χρὴ καταλήγειν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν τὰ προειρημένα . . . καὶ ναὸν δόξης θεοῦ.

[2] Arist. apol. 1, 3. 4. —

[3] Justin. apol. I, 10. I, 8: Vater und Schöpfer von Allem. I, 13: Schöpfer des Weltalls. I, 67. II, 6. — Tert. apol. 17. Fast wörtlich mit Act. 17 stimmt überein ep. ad Diogn. 3, 5. Theoph. ad Aut. I, 5. II, 10 (ἀνενδεής). — Athenag. suppl. 8: ὁ ποιητὴς τοῦ κόσμου θεός. — Tatian. or. ad Graec. IV, 3 nennt ihn „aller Dinge Anfang“. Orig. III, 15: κτίσας τὰ ὅλα. Besonders schön: Min Fel. Oct. 32, 4ff. — s. a. Harnack: Mission. S. 67, Anm. 1.

[4] Justin. apol. I, 8. — Orig. c. Cels. VIII, 16. — Athenag. suppl. 13 nennt die Anerkennung der Schöpfertätigkeit sogar das größte Opfer, welches die Christen Gott darbringen. — Arnob. I, 25.

[5] Theoph. ad Aut. I, 4. II, 4. — Tert. adv. Hermog. 8.

[6] Theoph. ad Aut. II, 10.

[7] Athenag. suppl. 3: τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις. — Justin. apol. I, 26. — Tert. apol. 2 u. 7. — Min. Fel. Oct. 9 u. 28, 2. —

[8] Eus. h. e. V, 1 zeigt, daß die Christen solchen Vorwurf mit gutem Gewissen als Lüge bezeichnen konnten. —

bei den Heiden dieselben Laster nachwies. Alle Apologien enthalten mehr oder weniger ausführliche Sündenregister der Heiden.[1] Ja, den Christen stand ein unvollkommener Bischof höher als ein tüchtiger heidnischer Statthalter.[2] — Diesem sündigen heidnischen Leben stellen die Apologeten als positives Moment das Christenleben, besonders das Gemeindeleben gegenüber. Justin verweilt lange bei der Betrachtung und Erklärung der christlichen Kultushandlungen.[3] Und Tertullian legt in die Schilderung des christlichen Gemeinschaftslebens seine ganze Seele hinein:[4] die Bruderliebe, die Weihe des Gebets und der Geist der Zucht und des Anstandes wandelt ihre Vereinigung um in einen wahrhaftigen Senat.[5] Auch aus vielen überall verstreuten Bemerkungen in dem großen apologetischen Werke des Origenes ließe sich ein schönes Bild des christlichen Gemeinschaftslebens herstellen.[6]

e. Die Apologeten heben in der Darbietung des Evangeliums besonders die Lehre vom Weltgericht hervor.

Nach Act 17, 18 hatte Paulus zu Athen auf dem Areopag „die Lehre von Christus und von der Auferstehung" verkündigt. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die heidnischen Zuhörer die Christentumsverkündigung als Verkündigung der beiden neuen Gottheiten, Christus und Auferstehung (ἀνάστασις), also eines Gottes und einer Göttin, aufgefaßt haben. Jedenfalls ist dies ein Beweis dafür, daß neben der Verkündigung des Heilands die von seiner Auferstehung als ein Hauptstück galt. Und wenn nun Origenes sagt, daß der Inhalt der Offenbarung der christlichen Religion drei Stücke enthalte: die Lehre von Gott, von Christus und vom künftigen Gericht,[7] so ist dies eine neue Bestätigung dafür, daß die Apologeten gerade in den Hauptzügen ihrer Christentums-

---

[1] Tatian or. ad Graec. 8. Zwar ist hier von Göttern und Halbgöttern und ihrem sittlichen Verhalten die Rede. Aber in der Sage eines Volkes findet seine Sitte getreuen Niederschlag, und die Götter der Griechen waren ihre Ideale. — Tat. 22. 23. 24.

[2] Orig. c. Cels. III, 30.

[3] Justin. apol. I, 61—67.

[4] Tert. apol. 39.

[5] Tert. apol. 39 und Min. Fel. Octav. 31, 8.

[6] Orig. c. Cels. VIII, 5: die Christen das himmlische Jerusalem; VIII, 11: Gott ihr König; VIII, 17: Jedes Christenherz ein Altar Gottes. — VIII, 19. 23: alle Christen ein priesterliches Volk und ein Gottestempel, in dem alles zu Gottes Ehre geschieht. — Auch bei den anderen Apologeten findet man Schilderung des wahren Christenlebens; so Tatian or. ad Graec. 33, 1. 2, der mehr vergleichend verfährt; Athenag. suppl. 33; der den Tatbeweis des Christenlebens für wichtiger hält als die Darlegung des Christentums als Weltanschauung: οὐ γὰρ μελέτῃ λόγων, ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα.

[7] Orig. c. Cels. I, 67: περὶ θεοῦ καὶ χριστοῦ καὶ τῆς ἐσομένης κρίσεως λόγος.

verkündigung in die Fußtapfen der Apostel getreten sind. Die Auferstehung Christi wurde aber hier in dreifachem Interesse betont: einmal als Erweis der Göttlichkeit des Stifters der christlichen Religion, zweitens als Bürgschaft für die Auferstehung der Christen, drittens als Beweis der Zuverlässigkeit der heiligen Schrift: sie ist im AT. vorherverkündigt.[1] Mit Geflissentlichkeit wird gerade die Auferstehung des Leibes betont. Wohl kannten die Hellenen eine Unsterblichkeit der Seele.[2] Das Neue im Christentum aber war: Auferstehung des Fleisches. Und während nun die Apostel der Unsterblichkeitslehre die Auferstehungslehre entgegenstellten, so verschmolzen die Apologeten beides oft.[3] Nicht als ob die Apologeten den Unterschied nicht genau gekannt hätten:[4] sie empfanden nur den Widerspruch zwischen beidem nicht so tief;[5] ja, sie wollten wohl auch für die Auferstehungslehre Anknüpfung suchen.[6] Denn dem Hellenen war es unerhört, daß jemand aus dem Grabe auferstehen könnte.[7] Den Christen aber lag die Lehre von der Auferstehung so am Herzen, daß ein griechischer und ein lateinischer Apologet diese Lehre des Christentums zum Gegenstand besonderer Abhandlungen gemacht haben. — An die Lehre von der Auferstehung schlossen schon die Apostel die Lehre vom Endgericht an.[8] Die Vergleichung der heidnischen Religion mit der christlichen ließ die Apologeten in der griechischen Mythologie einen Anknüpfungspunkt finden. In den griechischen Totenrichtern Rhadamanthys und Minos erblickten sie gleichsam Vorbilder des göttlichen Weltenrichters der christlichen Religion.[9] Auf den Satz vom jüngsten Gericht, das Christus vollzieht, wird zuweilen das ganze Christenleben basiert.[10]

---

1 Im 1. Sinne behandeln die Lehre von der Auferstehung: Arist. apol. 2, 7. Justin. apol. I, 21. Orig. c. Cels. II, 58. ep. ad Diogn. 9, 2. — im 2. Sinne: Orig. c. Cels. II, 62: daher das Interesse an dem Leibe des auferstandenen Christus. Justin. apol. I, 18. 19. — im 3. Sinne: Justin. apol. I, 31.

2 S. Erwin Rohde: Psyche I, p. 301 ff. bes. p. 310. Bd. II. p. 296 ff.

3 Justin. apol. I, 18, 3. 4. und I, 19, 4. — Orig. c. Cels. II, 62. Athenag. de res. 13; cap. 14 betont er wieder die ἀνάϲταϲιϲ.

4 Orig. c. Cels. II, 60 kennt den Unterschied genau; auch Tatian. 25, 6. —

5 Tatian. 6, 1. 7, 1. —

6 Theoph. ad Aut. II, 14 will gerade durch Herbeiziehen von Analogien aus der Natur der Auferstehungslehre das Wundersame nehmen. S. a. Min. Fel. Oct. 34, 11. — Orig. c. Cels. V, 20 knüpft an die stoische Lehre von der Welterneuerung an.

7 Orig. c. Cels. II, 55: ἀλλ' ἐκεῖνο ϲκεπτέον, εἴ τιϲ ὡϲ ἀληθῶϲ ἀποθανών, ἀνέϲτη ποτὲ αὐτῷ ϲώματι. Vgl. Min. Fel. Oct. 11, 7. 8. 9. — Arnob II, 13.

8 Act. 17.

9 Athenag. suppl. 12: Πλάτων μὲν οὖν Μίνω καὶ ʽΡαδάμανθυν δικάϲειν καὶ κολάϲειν τοὺϲ πονηροὺϲ ἔφη, ἡμεῖϲ δὲ . . . κτλ. Vgl. Tatian. or. ad Graec. 25, 6. 6, 2. — Justin. apol. I, 8. —

10 Orig. c. Cels. VI, 55.

Vergleicht man nun den Inhalt der apostolischen Missionsrede mit dem der Apologien der ersten christlichen Jahrhunderte, so zeigt sich, daß man den Heiden gegenüber die gleichen Stücke des Christentums hervorgehoben hat.[1] Daß mit diesen vier bez. fünf Stücken nur ein erstes Stadium in der Verkündigung der Apostel wie der Apologeten umspannt wird, geht aus einer Vergleichung besonders des großen 8 Bücher umfassenden apologetischen Werkes des Origenes mit den vier Büchern περὶ ἀρχῶν hervor.[2]

III. Das Johannesevangelium als Missionsschrift.

Daß das Johannesevangelium eine Apologie sein will, geht schon aus der Tendenz Joh 20, 31 deutlich hervor. Es handelt sich in erster Linie um Verteidigung der Gottheit Christi gegenüber Irrlehrern. Wie nun aber die altchristlichen Apologien große Ähnlichkeit mit der apostolischen an die Heiden gerichteten Missionsrede aufweisen, so läßt sich auch das Johannesevangelium als Missionsschrift auffassen, zwar nicht in dem Sinne, als ob es Heiden erstmalige Verkündigung des Christentums böte, sondern in dem Sinne der altchristlichen Apologie, die noch deutlich die Züge des ersten Stadiums der Missionsrede an sich trägt.[3]

Auch das Johannesevangelium weist die fünf Stücke jenes Stadiums auf. Schon cap. 1, v. 1 zeigt den werbenden Charakter der Missionsschrift. Der Verfasser sagt hier: „Was ihr Hellenen euch beim Lesen

[1] Daß die Apologeten nicht ohne klare Anordnung der Gedanken gearbeitet haben, geht aus Orig. c. Cels. III, 15 hervor: 1. Erzeugen des Hasses gegen die Götzen. 2. Hinüberführen zum wahren Gott. 3. Beweis: Jesus ist der Christ. — Dieselbe Disposition auch bei Cyprian: de vanitate idolorum: 1. capp. 1—7. 2. capp. 8f. 3. capp. 10—15. — Eine wohlüberlegte, kunstgerechte Disposition findet Wehofer auch in den Apologien Justins. s. Röm Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte: VI. Supplementheft 1897. S. 18ff.

[2] S. a. 1. Cor. 2 und Orig. c. Cels. II, 63. Die Heiden waren noch nicht reif, gleich das erstemal das Höchste und Tiefste im Christentum zu verstehen: das Geheimnis, das in der Person Jesu Christi gegeben war. Darum wurde ihnen dieser Teil des Christentums noch vorenthalten. So erklärt es sich am besten, daß man bei den Apologeten so wenig Reflexion über die Person Jesu Christi findet. — vgl. auch Tert. de praescr. haer. 41: man war der Mahnung Mt 7, 6 eingedenk.

[3] S. a. O. Holtzmann: das Johannesevangelium untersucht und erklärt 1887: S. 103: „das Evangelium wird für den Verfasser unwillkürlich zur Apologie des Glaubens an Christus" (besonders wird hingewiesen auf das auch bei den Heiden Anstoß erregende Wort vom Menschenfleischessen im Abendmahl). — cap. 7 und 8 sind nach Holtzmann besonders den Einwürfen der Gegner gewidmet. — p. 142 nennt er cap. 7—10, 22 geradezu eine kleine Apologie. — Den durch und durch apologetischen Charakter der Schrift erkennt auch Jülicher an. Einl. in der NT. 3 u. 4. Aufl. 1901. S. 337.

des Wortes λόγος Hohes und Herrliches denkt, das ist uns Christen in Jesus Christus leibhaftig erschienen" (v. 14).[1] Es ist hier nicht der Ort, den Begriff λόγος zu erörtern. Johannes gebraucht den Ausdruck, damit seine Leser sofort einen Maßstab für die Wertung der Person Jesu Christi hätten;[2] also entsprechend Punkt 1 der apostolischen Missionsrede: der Begriff λόγος dient als Anknüpfung. — Wie Act 17, 22f. zeigt, daß die apostolische Missionsrede anknüpfen konnte an die der neuen Verkündigung entgegenkommende Sehnsucht nach höherer Erkenntnis, so finden wir Ähnliches auch Jo 4. Solche Sehnsucht der Heiden (verkörpert in dem samaritanischen Weibe) Jo 4, 15 läßt den gottgesandten Missionar Hunger und Durst vergessen (Jo 4, 34) und erleichtert ihm seine schwierige Aufgabe.[3] —

Entsprechend Punkt 2 und 3 der Missionsrede (Polytheismus und Monotheismus) erörtert Jo 4 das Thema von der rechten Gottesverehrung, negativ in v. 18 u. 22a, positiv v. 23f. Dem Polytheismus v. 18 (nach II. Könige 17, 29—32 auszulegen, wo von den 5 bez. 6 Göttern der Samaritaner die Rede ist) tritt gegenüber der Monotheismus v. 24. Die ganze Erzählung bietet uns eine Illustration zur Missionspraxis der ersten beiden christlichen Jahrhunderte.[4] — Punkt 4 der Missionsrede (Forderung der sittlichen Umwandlung) entsprechende Ausführungen bietet uns Jo 3. Zwar in Jo 3, 1—16 werden die Hauptpunkte der Erlösung klar gelegt. Aber v. 1—8 enthält nichts andres als eine Forderung der inneren Umwandlung.[5] Nur überwiegt der religiöse Faktor bedeutend. —

Endlich Jo 11, 1—46 und Jo 5, 20—30 behandeln das letzte wichtige

---

[1] V. 14 erklärt Euthymius Zigabenus s. Migne: Patrol. s. Gr. 129, p. 1120: εἰρηκώς, ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, φησίν, ὅτι καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος ἐγένετο.

[2] Daß mit dem Christentum eine neue Zeit angebrochen sei, zeigt vor allem Jo 2, 1—11. Zwar hat diese Erzählung vom Zeichen zu Kana auch den Zweck, Jesus als Freudenbringer gegenüber dem asketischen Täufer Johannes hinzustellen, Hauptzweck aber ist, Jesus als den Bringer der neuen Erkenntnis (dargestellt durch den neuen Wein vgl. Mc 2, 21ff.) und des unerschöpflichen Segens des Christentums zu erweisen.

[3] Die Schwierigkeit des Missionierens ist Jo 4 trefflich angedeutet durch die mannigfachen Mißverständnisse, auf die Jesus bei dem samaritanischen Weibe stößt. — Ein ähnliches Entgegenkommen wie Jo 4, 15 der Heidenwelt läßt sich auch aus Jo 12, 20ff. herauslesen.

[4] Schon Jo 4, 2 ist der Missionspraxis entnommen, vgl. 1. Cor. 1, 14ff. — Die Person Jesu ist in dem ganzen Stück nur als Mittelsperson gedacht: v. 25, v. 35f. handelt von den Missionsfreuden. — Auch v. 40 ist ganz aus der Missionspraxis heraus zu verstehen: zwei Tage war die Frist, die dem Wanderprediger verstattet war: Διδαχή 12, 3. —

[5] Auch von O. Holtzmann a. a. O. p. 88 so aufgefaßt. — Auch das μηκέτι ἁμάρτανε Jo 5, 14. 8, 11 klingt ihm wie eine Ermahnung an die Heidenwelt, die Sünde nun zu lassen.

Stück der apostolischen Missionspredigt unter den Heiden: die Lehre von der Auferstehung des Leibes und vom Weltenrichteramte Jesu. Wie eng beide Stücke zusammenhängen, zeigen Jo 5, 21. 25. 28. — Die Erzählung Jo 11, 1—46 hat vor allem den Zweck, die Auferstehung als einen Gewaltakt der Lebendigmachung hinzustellen: vgl. 1. Cor 15, 50 bis 57. Die Quintessenz des ganzen Stückes ist in Jo 11, 25f. gelegen. — So treten uns im Johannesevangelium deutlich die Züge der altchristlichen, an die Heiden gerichteten Missionspredigt wieder entgegen.

Dafür, daß der Verfasser des 4. Evangeliums auch ein methodisches Verfahren der Verkündigung an die Heiden kennt, kann zum Beweise Jo 16, 8—11 herangezogen werden, eine Stelle, die freilich die Missionspredigt im Lichte einer späteren, mehr christozentrischen Stufe der Verkündigung[1] zeigt. Aber die ursprünglichen Bestandteile der Missionsrede sind noch zu erkennen, so der Teil von der sittlichen Umwandlung (v. 9: περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ), der Teil von der Auferstehung (v. 10: ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω), der Teil vom Weltenrichter Jesus (v. 11: περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται).

Auch sonst weisen Stellen aus dem Johannesevangelium auf das Missionswirken hin, so Jo 10, 1—16: Jesus, der Hirt der sich bildenden Herde, und die Tür, durch die alle Heiden eingehen. Vgl. Orig. c. Cels. V, 33. — Jo 9, 39 ist deutlich eine oft, auch schon von Paulus, gemachte Missionserfahrung niedergelegt. —

Geht aus einer historisch-kritischen Betrachtung des Johannesevangeliums deutlich der apologetische und damit schon der missionarische Charakter dieser Schrift hervor, so wird man besonders auch aus den angeführten Stellen das vierte Evangelium auch als Missionsschrift erweisen können.

---

[1] Weizsäcker: Apostol. Zeitalter.[1] p. 538.

The Authorship of the Contra Marcellum.[1]

By **Fred. C. Conybeare,** Oxford.

I. In an article in this *Zeitschrift* of Jan. 1904 I advanced reasons against the traditional identification with Eus. Pi. of the Eusebius who wrote the Five books against Marcellus of Ancyra, entitled in the Greek: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων. One of my reasons was this, that their author cites in the first book the letter addressed to Pope Julius by Marcellus late in 340 after he had stayed fifteen months in Rome. I argued that Eus. Pi. could not cite this letter, because it was, if not written after his death, at any rate written so short a time before, that he could have no time to compose first the two books, and then after a considerable interval of time (as the book itself testifies) the last three.

I detected, as I thought, a citation of this letter to Julius in Bk. I p. 19 b 1 9—d 9 of the edition of Montacutus, pages 38, 39 of Gaisford's edition, Oxford, 1852. In this opinion I was led astray by C. H. G. Rettberg, who in his work *Marcelliana, Gottingae,* 1794, collected the fragments of Marcellus cited by his opponent and so reconstructed more or less fully Marcellus' original treatise.

Rettberg according to Gaisford's text credited to Eusebius the words with which this passage begin:

Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ γραφείσης ἐπιστολῆς πρὸς ἕκαστον τῶν μὴ ὀρθῶς γραφέντων ἀντιλέγων. Γέγραφε πιστεύειν εἰς πατέρα θεόν κ. τ. λ. And supposed the citation of Marcellus to begin only at πιστεύειν, Eusebius' own introductory words extending as far as γέγραφε.

I had read of course the note of Montacutus on this passage which is as follows:

De Asterio loquebatur Marcellus hic, qui fraudes et imposturas illius

---

[1] Abbreviations: T. R. = Textus Receptus. Eus. Pi. = Eusebius Pamphili. Eus. Nic. = Eusebius of Nicodemia.

sophistae detexerat: Sunt enim ista omnia Marcelliana. Dixerat Asterius se confiteri Patrem etc.

I regret that I did not espouse the acute judgement of Montacutus, and I am grateful to Prof. Harnack for pointing out my error in the appendix to the second volume of his *Chronologie.* On a reperusal of the passage I see that he is clearly right.

II. My main contention however stands good, and in the present article I shall develope more fully my other arguments against the attribution to Eus. Pi.; because to them Prof. Harnack has assigned too little weight. Yet they are ample to prove my point. Before I proceed to them I desire however to dwell a little on this passage of which I mistook the purport.

In it then Marcellus exhibited from a letter written by Asterius a form of creed put forward by that Arian Sophist, in dependence on Eus. Nic.; and this creed of Asterius was nearly identical with the second creed put forward, as that of Lucian the martyr, at the Arian council of Antioch in the summer of 341. Here in opposite columns are the words of both.

Asterius	Synod. of Antioch of 341.
πιςτεύειν εἰς πατέρα θεὸν παντοκράτορα	πιςτεύομεν . . εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα . . .
καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν,	καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰηςοῦν Χριςτόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ,
τὸν κύριον ἡμῶν Ἰηςοῦν Χριςτόν,	τὸν μονογενῆ θεόν,
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,	καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . .
	καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰηςοῦς Χριςτὸς
τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶς πατέρα εἶναι νομίζειν,	διετάξατο τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· πορευθέντες κ. τ. λ. (Mt. 28, 19 T. R.).
καὶ τὸν υἱὸν ἀληθῶς υἱόν	δῆλον ὅτι πατρὸς ἀληθινῶς ὄντος πατρός,
καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡςαύτως	καὶ υἱοῦ ἀληθινῶς υἱοῦ ὄντος, καὶ πνεύματος ἁγίου ἀληθῶς ὄντος πνεύματος ἁγίου.

And the creed of the Synod continues: τῶν ὀνομάτων οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἀργῶν κειμένων ἀλλὰ cημαινόντων ἀκριβῶς τὴν ἰδίαν ἑκάςτου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόςταςίν τε καὶ δόξαν καὶ τάξιν.

I infer that at the Synod of Antioch the words καθὼς καὶ ὁ κύριος and also the text Mt 28, 19 were for the first time appended to Lucian's creed. In any case the addition 'the father truly father, the son truly son' &c. is apposite in the case of these creeds which in their second clause give prominence to the 'son'; nor is the citation of Mt 28, 19 according to the T. R. less apposite. The Arians regularly appealed

to it in proof of their teaching that there are three distinct *ousiai* and not one single *ousia*.

III. But these additions also come at the end of the creed read by Eus. Pi. before the council of Nice; and here they are not apposite, for in the second clause of his creed that father gave prominence not to the *Son* but to the *Word*, thus:

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰηϲοῦν Χριϲτὸν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶϲ ἐκ φωτὸϲ, ζωὴν ἐκ ζωῆϲ, υἱὸν μονογενῆ.

Wherefore Dr. H. M. Gwatkin in his 'Studies of Arianism' justly remarks of this creed: "In character it belongs to the previous century, "going back even behind Tertullian in emphasizing the Logos doctrine "rather than the eternal Sonship. Arianism it ignored."

And in the sequel, resuming the gist of the creed which he laid before the Nicene fathers, Eus. Pi. wrote, explaining his action to the people of his see, as follows:

ἐξ ἀληθείαϲ ἐπὶ τοῦ θεοῦ παντοκράτοροϲ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηϲοῦ Χριϲτοῦ μαρτυρούμεθα.

And these words well reflect the dogmatic position of Eus. Pi., as we gather it from his genuine works. His normal belief was in two, rather than in three, persons; in God the Father and Jesus Christ the Logos of God, who is also God from God, Light from Light, Life from Life. Of a doctrine of a Trinity he of course knew, but attached less importance to it.

And if this is the impression which his works make on us to-day, it is no less that which his contemporaries formed of him. This we know from a letter of Narcissus of Neronias cited by Marcellus (c. Marc. p. 25 d). It records for us what Hosius of Cordova thought of this Eusebius. Hosius asked Narcissus "whether, *like Eusebius* of Palestine, he held that there were only two substances," and Narcissus replied in writing that there were three. The Greek runs thus:

Ὁϲίου τοῦ Ἐπιϲκόπου ἐρωτήϲαντοϲ αὐτὸν (viz Narcissus), εἰ ὥϲπερ Εὐϲέβιοϲ ὁ τῆϲ Παλαιϲτίνηϲ δύο οὐϲίαϲ εἶναί φηϲιν, οὕτω καὶ αὐτὸϲ λέγοι, ἔγνων (sc. Marcellus) αὐτὸν ἀπὸ τῶν γραφέντων τρεῖϲ εἶναι πιϲτεύειν οὐϲίαϲ ἀποκρινόμενον.

This being so it is strange to find Eus. Pi. in his epistle to his creed writing: τούτων ἕκαϲτον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιϲτεύοντεϲ, πατέρα ἀληθῶϲ πατέρα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶϲ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶϲ ἅγιον πνεῦμα· καθὼϲ καὶ κύριοϲ ἡμῶν ἀποϲτέλλων εἰϲ τὸ κήρυγμα τοὺϲ ἑαυτοῦ μαθητὰϲ εἶπε· πορευθέντεϲ κ. τ. λ.

9. 8. 1905.

And the T. R. of Mt 28, 19 follows in full.

IV. How shall we explain the addition of these words to a creed which neither in its full form nor in the summary of it, neither in letter nor spirit demands or warrants them?

The explanation is this. These words were an Arian shibboleth, and have been taken from the creed of Antioch, where they are needed by the context and have been foisted into the letter of Eus. Pi., where they offend the context and general tone of the document. That this is so a further consideration proves.

Eusebius, after reciting his creed and summarising its contents as an epitome of the relations and ties connecting 'God almighty and our Lord Jesus Christ', tells us that when the assembly had heard it *no one could find fault with it.* His words are

ταύτηϲ ὑφ' ἡμῶν ἐκτεθείϲηϲ τῆϲ πίϲτεωϲ οὐδενὶ παρῆν ἀντιλογίαϲ τόποϲ.

He also states that the council adopted it, merely adding certain expressions to it. We infer then that they did not curtail it of a long appendix, consisting of 50 words out of a total of 140.

It is impossible that Alexander and Athanasius, Eustathius and Marcellus and the Roman delegates present would have found *nothing to contradict* in a creed of which the last third was a Lucianic or Arian appendage, and a direct challenge of their position. How little inclined they were to listen to Lucianic shibboleths we know from the statement of Theodoritus that when Eusebius of Nicomedia read out a little earlier in the proceedings than his namesake his creed containing the Lucianist catchwords, the entire assembly rose and tore his paper publicly to pieces. In proof that the fathers of Nice would have resented the intrusion in a creed of the words 'the Father *truly* Father, the Son *truly* Son' &c. we need only turn to the passage above cited of the first book *Contra Marcellum*, where Marcellus owns that he finds no fault with the skeleton creed: 'I believe in God the Father almighty' &c., but condemns the addition 'The Father *truly* Father' &c. This addition, he says, is a tricky one and full of danger to religion. It is a device, he says, of the Arians to endorse and enhance their peculiar heresy; to lower the divinity of Christ and bring him down to the level of a human being. Asterius, we learn, had taken it from an epistle of Eus. Nic. to Paulinus. That Eus. Pi. should have paraded before the Fathers of Nice a shibboleth, which we thus know to have been peculiarly that of Asterius and Eus. Nic., and yet have evoked no opposition on their

part, is an impossible supposition. The clause 'the Father truly Father, the Son truly Son, the Holy Ghost truly Holy Ghost', innocent as it sounds to modern ears conveyed in the Nicene age the doctrine that the three persons were three independent and different substances, in direct opposition to the view of the majority of the council that there was one substance only of the three, or at any rate of Father and Son. No pronouncement therefore could be more offensive than that which has here been interpolated at the end of the creed of Eus. Pi.

V. The conclusion is forced upon us that the Epistle of Eusebius to his congregation at Caesarea has been interpolated. It came to Socrates and Sozomen through the hands of Sabinus, a partisan of Macedonius, who between the years 373 and 381 compiled a συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν or collection of the acts of councils, and also of Episcopal and Imperial letters concerning them. Sabinus, says Socrates, wilfully omitted in his collection some documents, while he perverted others. τινὰ μὲν ἑκὼν παρέλιπεν· τινὰ δὲ παρέτρεψεν.

But if so, who more than Sabinus is likely to have foisted into the Epistle of Eus. Pi., and as the conclusion of the creed adopted as their basis by the Nicene fathers, this Arian shibboleth. By doing so he made it appear that the great historian, whose reputation was already established as early as 370 even among the catholics, was in the matter of his formulary more akin to the Lucianist or Arian party than he really was. Thus interpolated the epistle reached the hands of Socrates and Sozomen. If we only had its text as Athanasius read it, when about 350 he added it at the end of his 'de Decretis Nicaenae Synodi', ch. 3 of which is devoted to a criticism of the historian's attitude as revealed therein, we should certainly find a text free from the Arian interpolation. It is noteworthy that in his strictures on it Athanasius does not hint that it contained this clause which, had it been there, he would certainly have singled out for condemnation. In ch. 37 of the same book Athanasius indicates the importance attached by Acacius and other Arians to the historian's letter.

We cannot therefore appeal to this Epistle of Eus. Pi. in proof that its author at the council of Nice made use of the T. R. of Mt 28, 19. And we are only left with the evidence of the books *Contra Marcellum.* Having cleared away my misunderstanding of the letter of Asterius, I will now proceed to examine other points about it.

VI. And first let me point out that although I erred in regarding the passage of the first book *Contra Marcellum* p. 19 as a reference to

the letter to Pope Julius of Rome, I was hardly wrong in finding a reference to it in the following passage at the beginning of book II, p. 31:

Τὴν τοῦ Γαλάτου πίςτιν ἢ καὶ μᾶλλον τὴν ἀπιςτίαν, τὴν εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καιρὸς ἤδη καλεῖ μετὰ τὴν ἔκθεςιν τῶν ὑπ' αὐτοῦ διαβληθέντων εἰς φῶς ἀγαγεῖν, καὶ τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήςαςαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιςτολῆς προςχήματος ἀπογυμνῶςαι, δεῖξαί τε τοῖς πᾶςιν διὰ τῆς τῶν αὐτοῦ φωνῶν μαρτυρίας οἷός τις ὢν τῆς Χριςτοῦ καθηγεῖτο ἐκκληςίας ἄνθρωπος κ. τ. λ.

The exposition of the calumnies uttered by Marcellus against Paulinus, Asterius, the two Eusebii, Origen and Narcissus has filled the last half of the first book. It began at p. 18d with the words θήςω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖς ὀρθῶς καὶ ἐκκληςιαςτικῶς γραφεῖςιν ἀντιλέγειν πειρᾶται. The first half of book I was devoted to shewing that Marcellus was incapable of reading or quoting intelligently the holy Scriptures. "The "time has now come," says our author, "for us to bring to light this "Galatian's infidelity, and lay naked the *kakodoxy* which has so long "lurked in the hypocrite's breast, by passing behind him a little and "stripping him of the mask which in the epistle he has assumed. Thus "we shall shew to all from his own very words what sort of qualifica-"tions he possessed to lead and guide the church of Christ."

VII. What was the Epistle (ἡ ἐπιςτολή), here referred to as if it were familiar to all, under cover of which Marcellus had screened his heresy, and with which Eusebius will now contrast his actual words? It cannot be the letter of Eus. Pi. which in the closing paragraphs of the first book is defended against the rash onslaughts of Marcellus. For how could even an heterodox letter of another afford a screen behind which Marcellus could be said to hide his long latent *kakodoxy*? Nor can it be the "single treatise" which Marcellus, when the council of Tyre condemned it, hurried off to Constantinople and laid before Constantine, hoping that the latter would stamp with his approval a work so crammed with fulsome admiration of himself. For, be it remarked, in that age it was not the Arians alone who regarded a still unbaptised emperor's approval as a sufficient criterion of orthodoxy. The first thought of Athanasius and Marcellus, when their opinions were impugned at Tyre in 335, was to appeal to Constantine and get him on their side; and only when his approval was withheld, did they dream of appealing to the bishop of old Rome.

That Marcellus indeed dedicated his work to Constantine is probable; for that it was addressed to a single person is clear from a

passage of it cited by Eusebius p. 20b beginning thus: ὑπομνήϲω δέ ϲε ὧν αὐτὸϲ (scil. Asterius) γέγραφε κ. τ. λ.

And secondly, we learn p. 55d, that in his treatise Marcellus paid a thousand compliments to the ruler (μύρια κολακεύϲαντοϲ καὶ πολλὰ βαϲιλέωϲ ἐγκώμια αὐτοῦ ἐν ϲυγγράμματι διελθόντοϲ). And the flattery seems to have been direct as another phrase a little below proves: τῶν εἰϲ αὐτὸν ἐγκωμίων. We learn that this treatise, whether or not it was addressed to Constantine, was tediously long and wandering; that it also consisted of one book only by way of rendering homage to the unity of God, and that in it and it alone Marcellus had embodied his real opinions. I give the Greek passages which bear out these statements:

Page 1 a 9: ὁ ἀνὴρ ἓν τουτὶ γράψαϲ καὶ μόνον (ὡϲ μή ποτ' ὤφελε) ϲύγγραμμα.

Page 57 c 1: ὁ μὲν γὰρ ἕν τι διωλύγιον καὶ πολυπλανὲϲ ϲύγγραμμα ϲυντάξαϲ, τοῦτο φηϲὶ πεποιηκέναι διὰ τὸ ἕνα γνωρίζειν θεόν.

This last passage is from the dedicatory letter to Flacillus.

VIII. It is evident that the Epistle behind which Marcellus had screened his '*kakodoxy*', had deceived not a few and that his partisans claimed to judge him upon it rather than on his substantive work in one prodigiously long book. In the last lines of his second book our author informs us of the reasons which obliged him to indite his first two books. The scandal of Marcellus' heresies had obliged the council held in Cpl. in 336, to denounce him and his book, and subsequently Constantine had written to Asia to have all copies of the book burned. It was equally the scandal of his heresy that now compelled our author to come forward and defend the resolutions arrived at in that synod. In doing so he was also complying with the wishes of his collegues (ϲυλλειτουργοῖϲ προϲτάξαϲι) who charged him to undertake the task. The consideration however which had weighed most with him was this, that certain parties deemed the fellow to have been unjustly treated. "We must, he writes, heal away the suspicion of our brethren by clearly "demonstrating the want of a belief in the son of God which for so "long had lurked in him, and of which I have now convicted him out "of his own book."

Now it was not necessary before 340 to come forward and defend or back up the decisions of the Synod of Cpl. of 336 (τοῖϲ δόξαϲιν τῇ ἁγίᾳ ϲυνόδῳ παριϲταμένουϲ), because it was not till the winter of 340 that Julius in a counter-synod convoked in Rome chose to repeal the decisions of 336

by acquitting Marcellus of heresy and admitting him to communion. The antiochene party forthwith accused Julius of uncanonically upsetting in a new synod the resolutions of an old one. Julius in his letter to Danius Flacillus and others at Antioch (Athan. Apol. ch. 22) justifies his action on the ground that the Synod of Nice expressly provided for a revision, if necessary, of its decisions by a subsequent synod; and that it was therefore in no wise uncanonical to repeal in the Roman synod of 340 the acts of the Cpl. Synod of 336.

In two more passages our author complains of the ignorance on the part of those who paid honour to Marcellus of his true opinions. They are the following:

p. 82d: τοῖς τε ἀγνοοῦσιν ἐπιδεῖξαι ... τοῖς τὸν ἄνδρα τιμῶσιν ἐνδείξασθαι ...

p. 145: ὡς ἂν μάθοι πᾶς τῶν τὸν ἄνδρα τιμώντων ὅτι μὴ μόνης τῆς ὀρθῆς παρεξετράπη πίστεως κ. τ. λ.

IX. Who can the parties have been that thus were deceived by the Epistle of Marcellus into supposing that he was really orthodox, and who suspected that he had been unjustly treated, except Pope Julius and the sixty bishops who in the last weeks of the year 340 at Rome acquitted him of heresy and admitted him to communion? What other Epistle can be in question but that one of which Epiphanius has preserved to us the text and in which Marcellus paraded before the pope, as if it were his own creed, the old Roman symbol? It was a clever trick on his part. He threw dust in the pope's eyes, but he obtained the certificate of orthodoxy which he so badly needed.

"In response to your challenge that he should explain his creed "(writes the Pope to the Eastern bishops still assembled at Antioch in "Dec. 340), Marcellus answered so frankly and spontaneously as to con- "vince us that he professes nothing alien to the truth. For he con- "fessed that he entertains the same pious opinion of our Lord and "Saviour J. C. as the catholic church. And he maintained that this his "opinion was not recent, but had been his of old." The Greek is καὶ οὐ νῦν ταῦτα πεφρονηκέναι διεβαιώσατο ἀλλὰ καὶ ἔκπαλαι. The author of the *Contra Marcellum* glances at these very words of Julius when he writes τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν.

The allusion to those who *honoured* Marcellus cannot be explained by reference to the weak minority who supported him in the East. For there he found the imperial rescripts and all the Synods against him. Even his own people had turned against him as we learn from the

pseudo-synod of Sardike of 343. Here our source is Hilary op. Hist. 650: Etenim Marcellus cum *apud suos* haereticus haberetur, peregrinationis auxilia requisivit: scilicet ut et illos falleret, qui et ipsum et eius scripta pestifera ignorarent. Mark how Hilary echoes in the above words the very phrases of the *Contra Marcellum.* Thus it is vain to look for 'the party that through ignorance honoured him', except in the Western half of Christendom. In the East his cause after 336 was dead, and there was no need to refute him until the pope took up his cause, together with that of Athanasius, in 340.

X. I turn to another passage in the Contra Marcellum which is equally decisive against any date of composition before the year 341 when Eus. Pi. was dead. It is at p. 20b and as follows:

Μετὰ ταῦτα μικρὸν προελθὼν, οὐ τὸν Ἀςτέριον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν μέγαν Εὐcέβιον, οὗ τῆς ἐπιcκοπῆς πλεῖcται καὶ διαφανεῖς ἐπαρχίαι τε καὶ πόλεις μετεποιήθηcαν, κακῶς ἀγορεύει.

The use of the aorist in this passage shews that the Great Eusebius, he of Nicomedia, was dead when it was written. It is a retrospect. Had Eusebius been alive, our author must have used the perfect μεταπεποίηνται; for he is very scrupulous in his use of tenses.

The passage is moreover a defence of Eus. Nic. from a charge which continued to be levelled at him after his death of being what in his note here Montacutus calls *episcopatuum desultor.* Thus Athanasius in his Historia Arianorum p. 275, speaks of him as "determined "to snatch the bishopric of Cpl. in the same way as he had got himself "translated from Berytus to Nicomedia." Julius of Rome also in the conclusion of his epistle to Danius Flacillus in 340 condemns the invasion of peaceful sees and the extrusion of their bishops by interlopers (Apol. c. Arianos p. 119). He has in view Eus. Nic.

And in another passage (vol. I 727A cited by Clinton) Athanasius accuses him of having obtained the see of Nicomedia by sheer greed, of having deserted that and seized another. He was ever, Athanasius continues, casting greedy eyes on other men's *cities*, and imagined that his piety was measured by the wealth and sire of his see. The Greek is as follows:

τῇ δὲ δευτέρᾳ (Nicomediae) μηδὲ ἣν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ἔςχε τηρήςας· ἰδοὺ γὰρ κακεῖθεν ἀποςτὰς ἀλλοτρίαν πάλιν κατέχει· πανταχοῦ ταῖς ἀλλοτρίαις ἐποφθαλμῶν πόλεςι, καὶ ἐν πλούτῳ καὶ ἐν μεγέθει πόλεων νομίζων εἶναι τὴν εὐςέβειαν.

Against such accusations as the above the passage in the *Contra*

Marcellum is a protest, as Montacutus in his note remarks: Quasi hoc in eo laude fuerat dignum, ita ab hoc altero Eusebio commemoratur. One who denied that the words μετεποιήθηϲαν πόλειϲ could only be written after the death of Eus. Nic., must yet admit in them a reference to the translation by the emperor Constantius of this Eusebius from Nicomedia to his capital. But could an allusion to an event which had taken place so recently as the end of 338 be couched by one writing of it in 339 in the aorist μετεποιήθηϲαν. It deserves to be remarked that Julius of Rome alluding to the *desultoria ambitio* (as Montacutus styles it) of Eusebius of Nicomedia during that bishop's lifetime about Dec. 340 correctly uses the perfect: ἀπὸ τόπου εἰϲ τόπον μεμελετήκαϲιν ἐπίϲκοποι διαβαίνειν (Athan. Apol. c. 25). We have really no choice but to date the allusion after the death of Eus. Nic., that is after Jan. 341, at least two years after Eus. Pi. died.

XI. And there is another equally fatal objection to supposing that the latter wrote this passage. He would never have characterised his rival and namesake as τὸν μέγαν Εὐϲέβιον, a title which comes twice in the first book *Contra Marcellum*. According to a passage of Philostorgius, the Arian historian (in Valesius III p. 539 from Photius bibl. no. 40 and Nicetas thes. orth. fid. lib. 5. c. 7 in fin.), the title 'great' was conferred on him by his admirers because of the miracles he had wrought. When he received it we do not know; probably after he had ceased to breathe. One thing is certain however, namely that everywhere else, e. g., in the Epistle to the See of Caesarea and in his Life of Constantine, where Eus. Pi. would most naturally mention his rival, he ignores him. He never breathes his name. Is it likely then that he would in a work written by him, if at all, just when he was penning that Life, extol him so extravagantly, and twice call him Εὐϲέβιον τὸν μέγαν?

XII. Yet another objection to the view that Eus. Pi. wrote these five books remains to be mentioned. At p. 55 d we read that the Synod of 336 was convoked by the βαϲιλεῦϲ in the Royal city, i. e., Cpl. the greek is: τὴν ἁγίαν ϲύνοδον ἐν τῇ βαϲιλικῇ ϲυνελθοῦϲαν πόλει ἐξ ἐπαρχιῶν διαφόρων.

Now, as we have just pointed out, Eus. Pi. if he wrote the *Contra Marcellum* at all, wrote it after the death of Constantine at the very time he was writing the Vita Constantini, between Sept. 7, 337 and May 30, 339 (the date of his own death). It is therefore of interest to enquire how the historian speaks of Cpl. in a contemporary work.

In the Vita 10, 36 we have the Epistle in which the Emperor bade Eusebius prepare for church use fifty copies of the bible. In it he styles his new capital τὴν ἐπώνυμον ἡμῖν πόλιν, and so Eusebius calls it ἡ βασιλέως (or αὐτοῦ) ἐπώνυμος πόλις or simply τὴν ἐπώνυμον πόλιν in six passages of the Vita (in Heikels edition 98, 1: 101, 23: 101, 27: 137, 1: 141, 9: 145, 3). In two more he calls it τὴν αὐτοῦ πόλιν (98, 4: 142, 22). Once 'the city' (146, 28 τῇ πόλει). In three places in the indices or headings of the chapters, which are not from the pen of Eusebius we have **Κωνσταντινούπολις.**

And this evidence is completed, if we enquire how he denominated old Rome in the same work. Six times it is called ἡ βασιλεύουσα πόλις viz: 19, 31: 23, 3: 26, 6: 26, 16: 80, 19: 97, 13. Thrice it is called ἡ βασιλὶς πόλις, viz: 144, 7: 146, 11: 146, 25. Once ἡ Ῥωμαίων πόλις, 86, 25. Thrice ἡ μεγάλη πόλις, viz: 188, 1 in an oration: 191, 26 similarly: 239, 5. In the indices or headings of chapters five times Ῥώμη, and so thrice in the text.

Thus the use in the Contra Marcellum of the phrase ἡ βασιλικὴ πόλις to signify Cpl. contrasts with over a score of examples of different usage in a work which, if written by the historian at all, was being written contemporarily. Eus. Pi. could only have meaned old Rome by βασιλικὴ πόλις. And a better proof that he was not the author of the work before us cannot be conceived.

XIII. It is true that we cannot say that Eusebius could not have used such phrases as ἁγίαν καὶ μακαρίαν καὶ μυστικὴν τριάδα, for he used similar twice in the Praep. Evang. 541 b and 675 d. But in these very passages he bases the doctrine on John 1, vs. 1 foll and 2 Col 1, 15, as if he did not know of the T. R. of Mt 28, 19; and in doing so he strikingly contrasts with the author of the *Contra Marcellum*, who rests the doctrine exclusively on Mt 28, 19. It is hardly conceivable that one and the same writer should invoke such different texts in behalf of the same doctrine; still less that an author who had the T. R. of Mt 28, 19 and founds the trinity on it in one place, should not at least associate it with the other two texts in another place. The words of the Praep. Evang. 541 b are these: "Whereas next to the doctrine of Father and Son the Hebrew oracles class the Holy Spirit in the third place, and conceive the holy and blessed trinity in such a manner as that the third power surpasses every created nature, and that it is the first of the intellectual essences constituted through the Son, and third from the First cause, observe how Plato also intimated some such thoughts,

speaking thus in the epistle to Dionysius .... These statements are referred by those who attempt to explain Plato, to the First God, and to the Second Cause, thirdly to the Soul of the Universe, defining it also as a third God. But the sacred scriptures regard the holy and blessed trinity of Father, Son and Holy Ghost as the beginning, according to the passages already set forth."[1]

The passages in question are Jo 1 vs. 1 foll. and 2 Col 15.

XIV. The work of Marcellus was a polemic against Asterius. The Refutation of Marcellus is no less a defence of Asterius. It is pertinent to ask: had Eus. Pi. such an interest in Asterius as to enter the lists in his behalf?

If we take account of the only passage in his genuine works which mentions Asterius we must answer, No. For in his commentary on the psalms (Migne S. Gr. tom 23, col. 112) Eus. Pi. writes:

Ἀστέριος δὲ ὁ ἀρειανὸς οὕτως τὸν ψαλμὸν ἐξηγήσατο. 'Arian' was not in that age a flattering epithet. The opponents of the ὁμοούσιος did not apply it to themselves, and we only find it in the writings of Julius, Athanasius and the orthodox historians. It was almost a term of contempt. For Eus. Pi. to call Asterius an Arian is as if Bishop Lightfoot were to call Dr. Gore a Puseyite. It cannot be meant as a compliment.

Here then we have a revelation of the real feeling and attitude of Eus. Pi. towards Asterius, and we see clearly that he was not the man to take up the cudgels in his defence. In his Life of Constantine he takes the view of the emperor, that Arius and Alexander, the pope of Alexandria, were two quarrelsome people, reckless of disturbing the peace of the church and destroying religious union. In his narrative he never deigns to mention Arius by name. Still less does he ever mention the name of Marcellus, either in connection with the Synod of Tyre or with his own subsequent visit to Constantinople. If he really wrote the *Contra Marcellum* and took so leading a part in the controversy, it is strange to find no echo of it in the Life of Constantine which he must have been employed upon at the same time, and which gave him so much scope for referring to it.

XV. Lastly we must consider a feature of the *Contra Marcellum* which I wonder should have been so little remarked by the first editor Montacutus and by theologians like Professor Zahn who have studied

1 Gifford's translation.

the treatise. If the author was Eus. Pi., then we have the remarkable literary phenomenon of a writer who again and again refers to himself in the first person at the beginning of a context and in the third at the end of the same.

Writing of certain chapter headings in the *Vita Constantini* Dr. Heikel remarks, Introd. p. XI: Daß diese Inhaltsangaben von Eusebius selbst herrühren, kann man schließen aus 109, 3 Βαϲιλέωϲ ἐπιϲτολὴ πρὸϲ ἡμᾶϲ ἐπὶ τῇ παραιτήϲει τῆϲ Ἀντιοχέων ἐπιϲκοπῆϲ und 130, 28 Ἐπιϲτολὴ βαϲιλέωϲ Κωνϲταντίνου, ἣν πρὸϲ ἡμέτερον λόγον ἀντέγραψεν, während in den gewöhnlichen Kapitelüberschriften immer von Eusebius wie von einer dritten Person mit Namen gesprochen wird.

If we apply this canon of interpretation to the *Contra Marcellum*, we shall infer that Eus. Pi. was not its author; since in it he is always spoken of by name and in the third person. And our inference is still more cogent, when we note that in a hundred passages the author, who is not all concerned to veil his personality, speaks of himself in the first person.

Here are some passages then in which the historian is spoken of by name in the third person:

p. 18d: Θήϲω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖϲ ὀρθῶϲ καὶ ἐκκληϲιαϲτικῶϲ γραφεῖϲιν ἀντιλέγειν πειρᾶται διαβάλλων τοὺϲ γράψανταϲ ... Ἄρτι μὲν γὰρ πρὸϲ Ἀϲτέριον τὴν ἀντίρρηϲιν ποιεῖται, ἄρτι δὲ πρὸϲ Εὐϲέβιον τὸν μέγαν. Καὶ ἔπειτα ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον ... Παυλῖνον ... καὶ ἐκ τούτου μεταβὰϲ Ὠριγένει πολεμεῖ ... ἔπειτα Ναρκίϲϲῳ ἐπιϲτρατεύεται καὶ τὸν ἕτερον Εὐϲέβιον διώκει.

p. 27c 11: Καὶ καταλιπὼν (sc. Marcellus) τὸν Παυλῖνον, πάλιν τῷ Εὐϲεβίῳ ϲχολάζει φάϲκων· "Οὕτω δὲ καὶ Εὐϲέβιοϲ ὁ τῆϲ Καιϲαρείαϲ γέγραφε καὶ αὐτόϲ" ... καὶ παραθέμενοϲ (sc. Marcellus) τὴν Εὐϲεβίου λέξιν ϲυνίηϲιν ὡϲ οὐκ ἦν αὐτοῦ ἡ τὸν πατέρα μόνον ἀληθινὸν θεὸν διδάϲκουϲα φωνή ... Εἶθ' ὥϲπερ ἐν ἄθλοιϲ ἀπογραψάμενοϲ ὁμοῦ πρὸϲ ἅπανταϲ διαπληκτίϲαϲθαι, μεταβαίνει ἐπὶ τὸν Νάρκιϲϲον, καί φηϲιν ... καὶ μεταβὰϲ ἀπὸ τοῦ Ναρκίϲϲου ἐπὶ τὸν Ἀϲτέριον ταῦτα γράφει ... καὶ πάλιν τοῦ Εὐϲεβίου καθάπτεται λέγων .... ταῦτα γοῦν αὐτὸϲ (sc. Marcellus) μαρτυρήϲαϲ θεὸν ὁμολογοῦντι (sc. Eusebio) τὸν υἱόν, μεμφόμενοϲ τε ἐπὶ τούτῳ, ὡϲ θεὸν οὐϲίᾳ καὶ δυνάμει ὑφεϲτῶτα τὸν τοῦ θεοῦ λόγον εἰϲάγοντι, νῦν τὸν αὐτὸν ϲυκοφαντεῖ ὡϲ ψιλὸν ἄνθρωπον λέγοντα εἶναι τὸν Χριϲτόν, προφανῶϲ καταψευδόμενοϲ, ἔν τε οἷϲ εἴρηκε καὶ ἐν οἷϲ ἑξῆϲ ἐπάγει αὖθιϲ περὶ αὐτοῦ λέγων ... Καὶ μεθ' ἕτερα τὸν αὐτὸν ϲυκοφαντεῖ ὧδέ πωϲ· Πῶϲ οὖν τούτοιϲ μὴ προϲχὼν Εὐϲέβιοϲ, μόνον ἄν-

θρωπον τὸν Σωτῆρα εἶναι βούλεται . . . Καὶ ὁ ταῦτα εἰπὼν (sc. Marcellus) τὸν αὐτὸν κατεμέμφετο, ὡς θεὸν ἀναγορεύοντα τὸν υἱὸν . . . . Αὐτίκα γοῦν συκοφαντεῖ τὸν Εὐσέβιον ἐκ τοῦ προφανοῦς ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν εἰρηκότα, ἐπειδὴ τῆς ἀποστολικῆς φωνῆς ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἐπιστολῇ τὴν παράθεσιν πεποίηται (sc. Eus. Pi.), δι' ἧς αὐτὸς εἶπεν ὁ ἀπόστολος, "εἷς γὰρ ὁ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς." Ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀποστολικὴν λέξιν ὡσανεὶ Εὐσεβίου οὖσαν διαβέβληκε (sc. Marcellus) . . . τὰς δὲ αὐτοῦ φωνὰς τὰς ἐν τῇ αὐτῇ φερομένας ἐπιστολῇ, τάς τε ἐν τοῖς λοιποῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τοῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς πεπονημένοις, ἃ δὴ κατὰ πάντα τόπον διαδέδοται, σιωπῇ παραδέδωκε . . . . ἃ δή, λόγου συμμετρίᾳ φειδόμενοι, τοῖς ἐθέλουσι τὴν τούτων ἀκριβῆ ποιεῖσθαι διάγνωσιν παραχωρήσομεν.

XVI. The above passages are all from the first book, yet do not exhaust the references made in the third person to Eus. Pi. However they suffice for my purpose. It remains to cite a few out of the many passages in which the author of the treatise refers to himself in the first person. I will begin with the first book:

p. 2c: ὑποβαλὼν (sc. Marcellus) βλασφημίαις, οἵας μικρὸν ὕστερον αὐτοῦ λέγοντος ἀλλ' οὐκ ἐμοῦ, βέλτιον ἀκούειν. Τῇ δέ γε παραθέσει τῶν αὐτοῦ ῥημάτων χρησάμενος, μέχρι τούτου στήσομαι.

p. 9b 10: ὥρα λοιπὸν . . . τῶν τε ἐπηγγελμένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ὑποσχεῖν, ὡς ἂν μή τις τὸν ἄνδρα συκοφαντεῖσθαι πρὸς ἡμῶν νομίσειε. Σκόπου δέ μοι προκειμένου διὰ βραχέων ἐκφῆναι τὰ εἰρημένα, οὐ πάσας ἀναλέξομαι τοῦ ἀνδρὸς τὰς φωνάς, μοναῖς δὲ ταῖς συνεκτικαῖς χρήσομαι. . . . πρὸ δὲ τῆς τῶν εἰρημένων ἀποδείξεως οἶμαι δεῖν.

p. 12b 5: Καὶ τοῦτο δὲ ἀθεωρήτως δοκεῖ μοι τεθεικέναι ὁ Μάρκελλος· λέγω δὲ τὸ . . . . ὁ δέ, οὐκ οἶδα ποίᾳ διανοίᾳ.

p. 13c 8: Καὶ τί με δεῖ μηκύνειν . . . πολλάκις, ὡς ἔφην, τοῦτο ποιεῖ.

p. 16d 10: Ὅλην δὲ ταύτην παρεθέμην τὴν μακρὰν καὶ ἀδόλεσχον περιττολογίαν.

p. 18c 7: Τούτων ἡμῖν εἰρημένων εἰς ἀπόδειξιν . . . θήσω δὲ πρωτα (see above p. 262).

p. 20a 4: Ἐγὼ δὲ καὶ Ὠριγένους παλαιοτέρων ἀνδρῶν πλείστοις ὅσοις ἐκκλησιαστικοῖς συγγράμμασιν ἐντετύχηκα.

p. 30a 5: παραχωρήσομεν (see above p. 263).

From the second book I cull the following passages:

p. 42c 5: ἀλλ' ἡμεῖς γε τοῖς αὐτοῦ καθ' ἑαυτοῦ ἐλέγχοις ἐξ ὧν παρέθετο φωνῶν ἀρκεσθέντες, οὐδ' ἀντιρρήσεως ἀξιώσομεν . . . Ἐντεῦθεν δὲ . . μεταβάντες, φέρ' ἴδωμεν.

p. 55 d 11: Ταῦτα καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μετὰ χεῖρα ἐξέτασιν προελθεῖν κατηνάγκασεν, ὁμοῦ καὶ τοῖς δόξασιν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ (of A.D. 336) παριςταμένους, ὁμοῦ καὶ τοῖς συλλειτουργοῖς προστάξασι τοῦτο πρᾶξαι τὸ ἱκανὸν ποιουμένους. Μάλιστα δέ μοι ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι γεγενῆσθαι τὸ γράμμα διὰ τοὺς ἠδικῆσθαι τὸν ἄνδρα νενομικότας. Χρὴ γὰρ ἀποθεραπεῦσαι τὴν τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν ὑπόνοιαν.

The dedication to Flacillus of the last three books is equally couched in the first person,

p. 57 b 6: ἐν δυσὶ τοῖς πρώτοις . . . ἔλεγχον φανερὸν ἐποιούμην· νυνὶ δὲ . . . διὰ τριῶν τῶν μετὰ χεῖρας προσήγαγον . . . ἡμεῖς δὲ τὴν παναγίαν καὶ τρισμακαρίαν τιμῶντες τριάδα ἐν τοσούτοις τὴν πᾶσαν ὑπόθεσιν συνειλήφαμεν . . . Ἔρρωσθαί σε καὶ μνημονεύειν ἐμοῦ τῷ κυρίῳ διὰ παντὸς εὔχομαι.

And the first of the last three books begins thus

p. 59 d: Ἐγὼ μὲν ᾤμην ἐξαρκεῖν τὰς τῶν αὐτοῦ Μαρκέλλου φωνῶν παραθέσεις, ἃς διὰ τῶν ἔμπροσθεν ἀνελεξάμην, πρὸς τὸν καθ' ἑαυτῶν ἔλεγχον . . . Ἐπεὶ δὲ διεσκεψάμην . . . καὶ τούτων ἔκρινα δεῖν . . . Συνάψω δὲ . . . νεώτερον μὲν λέγειν ἔχων οὐδέν, οὐδ' ἐμαυτοῦ σοφόν τι καὶ οἰκεῖον εὕρημα . . . πρὸ δὲ τῆς τούτων ἐξετάσεως . . . οὐκ ἡγησάμην ἀντιπαρελθεῖν σιγῇ τὸν λόγον, παραδοῦναι δὲ καὶ τούτου ἔλεγχον τῷ παρόντι γράμματι. Τὸ μὲν γὰρ τοὺς τοῦ υἱοῦ λειτουργοὺς πρὸς αὐτοῦ διαβεβλῆσθαι, εἰ καὶ αὐτῷ μὲν ψόγον τοῖς δ' ἐλευθερουμένοις τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας εὐδοξίαν ἐπήγαγεν, ὅμως εἴχετό τινος συγγνώμης εἰκότως τὸ δοκεῖν τὰ μὴ αὐτῷ φιλὰ φαυλίζειν.

XVII. I think that most scholars will agree with me that never in the history of literature has there figured any paradox so grotesque as this of supposing that the author who here parades his personality was, not only one of "the ministrants of the Son" (τοὺς τοῦ υἱοῦ λειτουργούς) referred to in the last lines quoted, but was just that one of them Eus. Pi., who on page after page has been spoken of by name in the third person, often in the very contexts in which the writer has spoken of himself in the first. For the credit of patristic scholarship I hope that no one henceforth will be so hardy as to attribute this work to the historian of Caesarea.

It is true that the historian Socrates did so; but he lived in a precritical age; and it can be pleaded in excuse of his error that he had not the evidence of the first two books in which Eus. Pi. is spoken of by name and in the third person. We have that evidence, so that for us there is no excuse. Socrates found the dedication at the head

of the last three books: τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ἀγαπητῷ συλλειτουργῷ Φλακίλλῳ Εὐσέβιος ἐν κυρίῳ χαίρειν; and he jumped to the conclusion that Eusebius of Caesarea was intended.

XVIII. I gave reasons in my former article for believing that Eusebius of Emesa was the real author. I believe he wrote the first two books of these ἔλεγχοι πρὸς Μάρκελλον in 341 after he became bishop of Emesa, nearly two years before the council of Sardica met, immediately after the death of Eus. Nic. and some two years after that of Eus. Pi.

This explains the words cited above τοῖς δόξασιν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ παρισταμένους. It was not necessary at once to write in support of the decrees of the council of Cpl. of 336, for there was no resistance to them; and they were enforced by the entire weight of the imperial authority. But the Eusebian party that had won the upper hand in the synod of Cpl. in 336, now saw their own authority and that of the emperor set at naught, when four years later the bishop of old Rome admitted Marcellus to communion, and wrote to the eastern bishops at Antioch purging him of the imputation of heresy. Thenceforth he began to find fresh supporters in the east, and the eastern prelates felt it incumbent upon them to justify afresh the action of the Cpl. synod of 336. They accordingly entrusted the literary task to Eusebius the new bishop of Emesa, who had been living with Flacillus at Antioch. In his first two books he discharged the task thus entrusted to him.

Why was it necessary for him after an interval as he tells us, to take up his pen again and write the last three? Probably because he and his friends forsaw the synod of Sardica of 343, when the western bishops were to take the side of Marcellus. The foregathering of Athanasius with Constans at Milan late in 341 foreboded ill for the enemies of Marcellus. As Prof. Gwatkin writes in his Arian Studies, p. 122: "The westerns examined the charges (against Marcellus and "Athanasius) afresh and acquitted all the accused. Doctrinal questions "were formally raised only in the case of Marcellus; but when his work "was read before the council, it was found that the Eusebians had "quoted as his deliberate opinions views which, as the context shewed, "he had put forward merely for examination (ζητῶν), and thus falsely "charged him with denying the eternity of the Logos in the past and "of his kingdom in the future."

The emperors Constantius and Constans must have issued letters or this synod to meet before the end of 342. The enemies of Marcellus and Athanasius felt that opinion was veering round against them,

especially imperial opinion. They dreaded the western bishops who would meet at Sardica, and Flacillus to whom are dedicated these last three books and who had presided at the Antiochene synod of 341 may himself have urged Eusebius of Emesa to take up his pen afresh, and complete his exposure of the *kakodoxy* of Marcellus. It was hoped that a more exhaustive exposure would influence the prospective synod. Flacillus however never lived to attend the synod of Sardica, which met in the late autumn of 343; for when the synod meets we find that Stephen has succeeded him as bishop of Antioch. That date then is the *terminus ad quem* of the composition of the last three books of these *Elenchi.*

This supposition is in accord with the opening lines of the third book. He had, says the writer, thought that his citations in the first two books would have been enough to convict Marcellus. He now realises the danger of certain persons being carried away by the mass of scriptural texts paraded by Marcellus, he now intends to shew how he has twisted the plain sense of scripture and lapsed into the heresy of Sabellius.

I have in my former article pointed out that the style of the *Contra Marcellum* differs from that of Eus. Pi. I hope I may someday be able to publish the *Index Graecitatis* which I have made for the five books *Contra Marcellum*; for a detailed comparison with the language of the historian would shew how far the two styles differ. For the present however what I have written must suffice, and arguments from style are apt to be illusive.

XIX. In conclusion I would say something about the strange hypothesis put forward by Dr. E. Riggenbach in the Beiträge zur Förderung Chr. Theol. 1903, that Eus. Pi. had the T. R. of Mt 28, 19 in his codices, but curtailed it in works written for gentiles for fear of divulging to them the baptismal formula.

The answer to this is I. that, as Pêre Battifol has shewn in his *études* the *disciplina arcani* among the fathers is little more than a belletristic device, which Eus. Pi. nowhere else in his voluminous works employs. In any case the *disciplina arcani* would not account for Eusebius' omission of the word βαπτίζοντες in Mt 28, 19. In proving too much, Dr. R. proves nothing.

II. Eus. Pi. is faithful to the shorter text in his history and commentaries on scripture which were written for the initiated alone. The contention of Dr. E. Riggenbach that his retention of it here is due to schriftstellerische Gewöhnung, will satisfy no scholar.

III. In ch. 8 of the Syriac text of the Theophania the Syriac translator has copied out his version of Mt 28, 19, 20. Dr. E. Riggenbach eagerly seizes on this as proof that Eusebius' original Greek here contained the T. R. of Mt 28, 19. He has not asked himself why Eusebius should here divulge a formula which in four other passages of the same treatise he jealously conceals out of respect for the *disciplina arcani*.

IV. Nor does he explain why this hypothetical respect for the *disciplina arcani* allowed Eusebius in Demonstr. Evang. III, 7 to divulge the name which 'is above all names'. For Eusebius there writes thus: "He did not command his disciples to make disciples of all nations "without qualification and indefinitely, but with the essential addition of " 'in his name'. For the virtue of his name was such that the Apostle " 'declared that God bestowed on him the name above every name, that " 'in the name of Jesus every knee may bend' &c. Rightly therefore, "when he was revealing the virtue of the power that the many knew "not to be immanent in his name, did he say to his disciples 'Go and " 'make disciples of all nations in my name'."

Will Dr. E. Riggenbach maintain that when Eusebius thus adduced the text of Paul, he had in view not Paul's 'name of Jesus', but pseudo-Matthew's 'name of Father, Son and Holy Spirit'? If he does, I shall expect him next to argue that when Paul wrote to his converts of the 'name of Jesus' as the 'name above every name', he too really had in view the 'name of Father, Son and Holy Spirit', but concealed it from respect for the *disciplina arcani*.

V. As long as the *Contra Marcellum* was attributed to Eus. Pi., and the letter to his diocese of Caesarea not suspected to have been interpolated by the Arians, it was a plausible device to argue that Eusebius knew or at any rate approved of the T. R. of Mt 28, 19; and might therefore have used the shorter reading out of respect for the *disciplina arcani*. We realise the complete futility of such an argument now that we can be sure that Eusebius never cited the T. R. at all.

VI. Dr. E. Riggenbach cites the T. R. of Mt 28, 19 from a number of Christian writers prior to the council of Nice. Will he explain why these writers were so prone to divulge a text which Eusebius was so anxious to conceal?

VII. Dr. E. Riggenbach appeals to the Peshito text in proof that the old Syriac versions contained the T. R. of Mt 28, 19. Undoubtedly it stood therein as early as the year 400; but in Aphraates we have a citation of it which in some degree compensates us for the loss at

this point of the Syrus Sinaiticus and of the Curetonianus. For he cites the text thus: Make disciples of all nations and they shall believe in me. This is infinitely closer to the Eusebian reading than to the T. R.

XX. In conclusion I must acknowledge that if the two fragments Nos. 36 and 79 printed from catenae in Dr. Preuschen's new edition of Origen's commentary on John are really Origen's, I must revise my opinion that he was not acquainted with the T. R. of Mt 28, 19; though it does not follow that Origen derived his citation from codices which he found in the library of Pamphilus. He is at least as likely to have used codices which he had brought thither from Alexandria. But I must confess to regarding both excerpts with some suspicion. Where in the continuous text of the commentary on John a parallel exists for any of these excerpts, the excerptor can be convicted of being very negligent, zuverlässig, as Dr. Preuschen points out. He further points out that Nos. 1—5, 17—19, 31—33, 56—60 of these fragments are absent in the commentary at places where they would naturally belong. Dr. Preuschen therefore doubts whether half these fragments came out of the commentary on John, and not rather out of homilies. In any case they afford a very weak case for those who would maintain that Origen had the text in his codices. It is possible of course that he found it in some and not in others. There are at any rate contexts in his works where he would certainly have appealed to it, if he had known of it; and where his omission to cite it affords a strong presumption that he had not got it.

XXI. I subjoin a chronological table of the events affecting Marcellus and the two Eusebii from the year 335—343.

The following chronological table will assist the reader of the preceding pages. M. = Marcellus. Ath. = Athanasius. Cpl. = Constantinople.

335 Summer. Council of Tyre, Flacillus presiding, assails M. who lays his book against Asterius before Constantine.

336 About Feb. Council in Cpl. condemns M.'s work. So c. M. p. 56: ἡδ' ἁγία τοῦ θεοῦ cυνόδοc ἀπεδοκίμαζε τὸ γράμμα.

Ath. exiled by Constantine to Trier.

336 Early Spring. M. returns to Ancyra, where the Arians provoke scenes of riot and violence. Pope Julius in his epistle of winter 340 recalls these scenes and declares that M. had attested them to him: "And in Ancyra of Galatia we hear not of a "few and insignificant outrages; but we have heard that there was there a repetition "of the scenes of Alexandria from others as well as from M. who has attested them "unto us." The words *apud suos* in Hil. op. Hist. cited below prove that M. returned to his see of Ancyra before going to Rome.

These scenes must have occurred before M. fled to Rome.

9. 8. 1905.

337 Feb. Julius is elected Pope of Rome.

337 May 22. Constantine the Great dies, and Constantius accedes in East. Constantine II and Constans in West.

337 November. Ath. returns to Alexandria from exile.

338 Autumn. Eusebius of Nicomedia supplants Paul in see of Cpl. Subsequently Paul goes to Rome to appeal to Pope Julius.

338—9. Arian council in Antioch, Constantius being present, offers see of Alexandria to Eusebius, afterwards bp. of Emesa. He refuses, and Gregory is sent to supplant Ath.

Probably Basil was at same time sent to Ancyra to supplant M.

339 At beginning, according to Gwatkin (Arian Studies), on may 30 acc. to Lightfoot (Dict. chr. Biog.), Death of Eusebius Pamphili.

Socrates II, 4 sets it in the period (ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ) between the return of Ath. to Alexandria Nov. 337 and his expulsion in Lent 339, and relates that Acacius succeeded Eusebius as bp. of Caesarea 'not long' before Constantine II perished, which was in the Consulate of Akindynus and Proklus in 340.

339 Lent, March or April. Athanasius is expelled from Alexandria and flees to Rome.

339 Summer. Marcellus goes to Rome to appeal to Julius. Athan. admon. 6 (43): "The Eusebiani brought it about that the old man was exiled (ἐξορισθῆναι). And "M. came to Rome and made a defence of himself."

Letter of Pseudosynod of Sardikê (Philippopolis) held in 343 (in Hilary Op. Hist. 650): Etenim Marcellus cum *apud suos* haereticus haberetur, peregrinationis auxilia requisivit: scilicet ut et illos falleret, qui et ipsum et eius scripta pestifera ignorarent .... quique sub praetextu ecclesiasticae regulae multos ecclesiae pastores induxit (? seduxit).

Gwatkin says: "Athan. fled to Rome. M. followed his example" (Studies p. 112).

Zahn (Monograph on M. p. 66) sets the deposition of M. in 338 or 339. So also Loofs art. Arianismus in Herzog: "M. scheint schon im Sommer 339, ein Vierteljahr nach Ath. nach Rom gekommen zu sein."

339 Summer to Autumn of 340. During these 15 months M. is in Rome appealing to Pope Julius and waiting for the Arians of Antioch to send delegates to Rome to confront him. They refuse to come. See Ep. of council of Sardikê (343) to church in Hilary, Athan. Apol. and Thdr. II, 8. Also Ep. of M. to Julius in Epiphan.

Socrates II, 15 fixes the date of M.'s stay in Rome. It was "after the death of Constantine II when Constans was left supreme (μόνος ἐκράτει) in the west." At the same time and equally appealing to Julius there were living in Rome Paul (ejected from Cpl. about Autumn 338), Asklepas of Gaza and Lucius of Adrianople.

340 Autumn. After 15 months waiting in Rome M. addresses to Julius the letter preserved in full in Epiphan. Haer. 72 and referred to in c. Marc. bk. II. The Eusebianists had demanded that he should write down his creed.

Cp. Athan. ad Mon. 6 (43): "M. having come to Rome defended himself and "being challenged by *them* to do it gave his written creed, which the synod of "Sardikê (347) accepted." The Greek words are: ἀπαιτούμενος παρ αὐτῶν δέδωκεν ἔγγραφον τὴν ἑαυτοῦ πίστιν. So also Julius writing Dec. 340 to Danius, Flacillus, Narcissus, Eusebius, Mari &c. in answer to their letter from Antioch (this letter is in Athan. Apol. c. Arianos 32): "About M. also since you write of him too that he "is guilty of impiety towards Christ, I hasten to inform you that having come here "he maintained that what you wrote of him was untrue. However being challenged "*by you* to explain his creed, he answered so frankly of himself as to convince us "that he professes nothing alien to the truth."

340 Late Autumn or Winter. Julius accepts the written creed of M.'s Epistle and in a council of 60 bishops held in Rome admits him to communion.

Terminus a quo of the composition of *Contra Marcellum* I and II.

341 Arian Synod of Antioch, between May 22 and Sept. 1. A form of creed was adopted in this synod ending thus:

"And in the Holy Spirit given to the faithful for consolation and hallowing and for "perfecting. As also our Lord Jesus Christ enacted unto his disciples, saying: Go "and make disciples of all nations, baptising them in the name of F. S. and H. S. "Making it clear that the Father is truly Father and the Son truly Son, and the H. S. "truly H. S."

From this creed now first adopted the letter of Eusebius Pamphili to his congregation at Caesarea in Palestine was interpolated.

341 Early in this year Socrates dates the death of Eus. Nic. He writes H. E. II, 12: 'Ἀλλ' οὐκ ἔφθαϲε μαθεῖν Εὐϲέβιοϲ τὰ παρὰ Ἰουλίου περὶ Ἀθαναϲίου κριθέντα· μικρὸν γὰρ μετὰ τὴν ϲύνοδον, ἐτελεύτηϲε. The synod in question was held at Rome in late Autumn of 340, when Julius and the 60 bishops present admitted Athanasius and Marcellus to communion.

Sozomen III, 7 also dates the death of Eus. Nic. before he could learn of Julius action, but a little after the council of the Encaenia of Antioch held about May 341.

Athanasius (Apologia 36) dates the death loosely between the Roman Synod of Julius and the issue of letters by Constantius and Constans convoking a synod of the bishops of the East and West at Sardica. ὁ μὲν οὖν Εὐϲέβιοϲ ἐν τῷ μεταξὺ τετελεύτηκε, i. e., between about Jan. 341 and end of 342. The statement of Socrates and Sozomen that Eus. Nic. never lived to hear of Julius' decision implies that he died early in 341, and with this date Athanasius' statement harmonises very well. Elsewhere (Socr. 2, 13) we read that the last act of Eus. Nic. was to write to Julius and refer the case of Athanasius to his decision, and this equally implies his death very soon after the Roman council of autumn 340. Athanasius speaks of οἱ περὶ Εὐϲέβιον καὶ Ἀκάκιον at the council of 341, but we cannot infer that Eusebius was actually present. For had he been, he would have learned of Julius' decision.

343 Late autumn. Council of Sardica. Flăcillus is dead, or at least no longer patriarch of Antioch, for Stephanus has taken his place.

Abgeschlossen am 8. August 1905.

Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe.

Von **Carl Clemen** in Bonn.

Jeder, der selbständig auf dem Gebiet des NT's arbeitet, wird zugeben, daß für das geschichtliche Verständnis der katholischen Briefe noch am wenigsten getan ist. Es liegt das teils an ihrer geringeren Bedeutung für Theologie und Kirche, teils an ihrer besondern Schwierigkeit. Und bei den Johannesbriefen kommen noch die besondern Rätsel hinzu, die uns diese ganze unter demselben Namen gehende Literatur aufgibt. Es mag also erlaubt sein, zwei sie betreffende Fragen einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen, die nach den in ihnen bekämpften „Irrlehrern" und die nach ihrem Verfasser.

I.

Daß die Gegner des ersten und zweiten Johannesbriefes — der dritte nennt solche in diesem Sinne überhaupt nicht — Gnostiker seien, könnte man aus I, 2, 4: ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν entnehmen. Aber möglich ist es offenbar auch, daß dieser und andere Ausdrücke, die man in demselben Sinne verwendet hat, keine solche prägnante Bedeutung haben und den Irrlehrern mit dem Verfasser des Briefes gemeinsam waren oder sogar nur von diesem jenen in den Mund gelegt wurden. Auch wenn es vorher heißt: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, so deutet nichts darauf hin, daß damit Gegner bekämpft werden sollten, die sich in besonderem Sinn oder Maße als Gnostiker fühlten und bezeichneten. Und denkt man vollends mit zahlreichen Exegeten (vgl. die Liste bei Holtzmann, Einleitung[3] 480, auch B. Weiß, Einleitung 454, Zahn, Einleitung[2] II, 574, Pfleiderer, Urchristentum[2] II, 442ff., Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 329f.) an Cerinthianer, so scheitert das, wie Wurm (die Irrlehrer im ersten Johannesbrief, Bibl.

Studien VIII, 1, 3ff.) gezeigt hat, schon an 2, 22f. Denn hier folgert der Verfasser erst aus der christologischen Anschauung seiner Gegner, daß sie den Vater nicht haben; sie können also nicht, wie Cerinth nach Irenaeus, adv. haer. I, 26, 1 tat, den Schöpfergott, den der erste Johannesbrief natürlich nicht von dem Vater unterscheidet, für virtus quaedam valde separata et distans ab ea principalitate, quae est super universa, et ignorans eum, qui est super omnia, Deum gehalten haben.

Freilich wird dabei vorausgesetzt, daß der Brief nur eine Art von Irrlehrern (oder höchstens nur solche verschiedene Arten, auf die doch sämtlich das Urteil zutrifft: πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει) bekämpft; aber eben das folgt mit Notwendigkeit aus den Worten in V. 22: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος. Wenn ich sage: das Zentrum ist der Feind, so denke ich nicht daran — vorausgesetzt, daß ich kein Klopffechter bin —, daß es noch eine andere, ebenso gefährliche Partei geben könnte; also werden auch im ersten Johannesbrief nicht noch andere Irrlehrer vorausgesetzt werden, als der Verfasser hier im Auge hat. Ja selbst wenn er zugleich abweichende Anschauungen auf dem Gebiete der Moral bekämpft, müssen sie von denselben Leuten, wie die auf dem Gebiete der Christologie, vertreten werden; aber zunächst handelt es sich für uns nur um diese.

Wollen wir sie näher bestimmen, so ergibt sich wieder aus den ebenangeführten Worten, daß, wie an Cerinthianer, so auch an Doketen, die die meisten Exegeten (vgl. wieder die Liste bei Holtzmann, a. a. O., auch Jülicher, Einleitung[3 u. 4] 191, Baljon, geschiedenis 232, Schmiedel, Encyclopaedia biblica II, 2556) hier bekämpft finden, nicht zu denken ist. Denn erstlich ließ sich die Meinung, daß Jesus Christus nur einen Scheinleib gehabt, oder daß sich der himmlische Christus nur vorübergehend mit dem menschlichen Jesus verbunden habe, kaum in die Worte kleiden: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; dann aber und vor allem konnte man solchen Leuten sicher nicht vorwerfen, sie leugneten mit dem Sohne auch den Vater. Das hatte offenbar nur Sinn, wenn jemand die Vorbedingung leugnete, unter der allein nach johanneischer Anschauung Jesus Christus den Vater offenbaren kann, d. h. daß er ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (Joh 1, 18) oder eben daß Jesus der Christus im Sinne dieser selben Literatur und besonders unsres Briefes, d. h. der präexistente Sohn Gottes sei (vgl. auch von Soden, Urchristliche Literaturgeschichte 194).

Aber wird nun nicht doch mit 4, 2: πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν

Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα auf Doketen oder Cerinthianer hingedeutet? Das letztere könnte man namentlich dann annehmen, wenn V. 3 zu lesen wäre: πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν — notwendig wäre es auch dann nicht. Denn λύει könnte eben nur im Sinne von μὴ ὁμολογεῖ stehen; es kann aber allerdings auch auf die Unterscheidung von Christus und Jesus durch Cerinth zielen. Welches ist also die ursprüngliche Lesart? Wurm (60ff.) scheint mir auch damit Recht zu haben, daß sich die Entstehung des ὃ λύει aus dem ὃ μὴ ὁμολογεῖ begreifen lasse, aber nicht umgekehrt die dieses aus jenem. „Man denke sich hinein in die Zeit der gnostischen Bewegung, da wirklich die Irrlehre von der Auflösung Jesu einen großen Teil der christlichen Welt in lebhafte Bewegung versetzte. Man suchte nach Waffen zur Widerlegung. Man fand bei Johannes dieselbe Irrlehre bereits klar bestritten. In der Leugnung, daß Jesus der Christus, wie sie I. Joh. bekämpft wird, mußte man ja damals beinahe notwendig die Leugnung der Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus finden. Was Wunder, daß man einer Stelle, die nach damaliger Überzeugung gegen nichts anderes als gegen die Auflösungslehre gerichtet war, eine präzisere Fassung gab, daß man dem johanneischen Gedanken zu noch klarerer Form verhalf oder, wenn man will, diese Formel an den Rand notierte, von wo sie dann alsbald in den Text gelangte. Es ist ja auffallend, daß sie gerade bei den Bestreitern der gnostischen Häresien, zu allererst bei Irenäus, zu entdecken ist. Wäre dagegen das λύειν ursprünglich, wie sollte an seiner Statt das μὴ ὁμολογεῖν hineingekommen sein? Daß man das so charakteristische und brauchbare Wort fallen ließ, wäre doch nur unter einer Voraussetzung denkbar, nämlich unter der, daß man es nicht mehr verstand. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu. Denn die Formel μὴ ὁμολογεῖν taucht ja schon in der Zeit der gnostischen Bewegung selber auf. Zum mindesten kennt sie bereits Origenes. Und da wird man doch das gnostische λύειν noch verstanden haben. Übrigens ist es klar, daß diese Formel auch nach dem Verrauschen der gnostischen Flut so lange kein Rätsel war, als die Häreseologen auf Verständnis rechnen konnten. Eine Vertauschung des ὃ λύει mit dem ὃ μὴ ὁμολογεῖ erscheint also durchaus ausgeschlossen, wenn das erstere ursprüngliche Lesart war. Das ὃ λύει wird also wohl oder übel die Originalität der andern Formel ὃ μὴ ὁμολογεῖ überlassen müssen." Soweit Wurm; ich möchte nur noch hinzufügen, daß, wie gesagt, selbst wenn λύει ursprünglich sein sollte, es doch nicht die cerinthische Anschauung auszudrücken brauchte. Die Entscheidung über den Sinn

der Aussage (deren Wortlaut übrigens auch sonst schwankt — vgl. Zahn II, 577) kann also nur von V. 2 aus getroffen werden.

Und da ist klar, daß sich das ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα keineswegs direkt gegen die cerinthische Anschauung wendet; sollte es das, so hätte vielmehr ausgedrückt werden müssen, daß in Jesus von Anfang an der himmlische Christus Mensch geworden sei oder drgl. Eher könnte damit der Doketismus gemeint sein, zumal wenn wir ἐληλυθέναι lesen müßten. Aber einmal ist das nicht wahrscheinlich; denn wir können wieder nur erklären, wie aus ἐληλυθότα (nämlich als grammatische Verbesserung) ἐληλυθέναι ward, nicht umgekehrt; ja auch II, 7 lesen wir: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. Und dann würde selbst dann, wenn der Infinitiv ursprünglich wäre, doch der Sinn nicht sein können: Jesus Christus ist im Fleisch gekommen; denn Jesus ist in den johanneischen Schriften immer nur der auf Erden wandelnde oder erhöhte, nie der präexistente Christus. Die Worte Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (denn so müssen wir nun jetzt unbedingt lesen) können also nur bedeuten: Jesus ist der menschgewordene Christus, d. h., wie wir schon sahen, der präexistente Sohn Gottes. Der Nachdruck ruht durchaus auf dem Worte Χριστόν; ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα wird hinzugesetzt, weil der zunächst präexistente doch nur so in Jesus erscheinen konnte, vielleicht auch, weil eben der menschgewordene uns den Vater offenbart hat. Denn das ist ja die Anschauung des Johannesevangeliums, wie sie 1, 14 ausgesprochen wird: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Auch I, 4, 2f. — und damit können wir gleich die vorhin angeführte Stelle II, 7 zusammen nehmen — wird also, wie 2, 22f. nicht der Doketismus oder Cerinthianismus, sondern die Leugnung der präexistenten Gottessohnschaft Jesu bekämpft.

Ohne weiteres deutlich ist das an den späteren Stellen I, 4, 15: ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ; 5, 1: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται; V. 5: τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; Ja man begreift hier überhaupt nicht, wie an Doketen oder Cerinthianer zu denken sein soll; denn in beiden Fällen hätte dann (selbst wenn jene Richtungen vorher bekämpft worden wären, was nicht der Fall war) doch etwas deutlicher gesagt werden müssen, wie das Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ oder ὁ Χριστός zu verstehen, bez., da es so im allgemeinen auch Doketen und

Cerinthianer sich aneignen konnten, wie es nicht zu verstehen sei. So wie die Worte lauten, können sie sich nur gegen Bestreiter der präexistenten Gottessohnschaft richten — nicht der Messianität Jesu, wie Wurm (50ff.) will; denn dann hätte von ihnen nicht 2, 19 gesagt werden können: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦcαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦcαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκειcαν ἂν μεθ' ἡμῶν; dann hätten sie einer christlichen Gemeinde überhaupt nie angehören können. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß sie — und nur dann wäre die Bestreitung der Messianität Jesu begreiflich — Juden gewesen sein sollten; III, 7 heißt es von den Wanderaposteln: ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντεc ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν, und was wir sonst von den Gegnern des ersten Briefs hören, führt auch vielmehr auf geborne Heiden.

Noch nicht entscheidend ist freilich die Stelle, die sich an die zuletzt angezogene Aussage über die Irrlehre direkt anschließt, 5, 6: οὗτόc ἐcτιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατοc καὶ αἵματοc, Ἰηcοῦc Χριcτόc· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Denn daß der Verfasser auch hier jene Gegner im Auge hat, folgt aus der sonst ganz unmotivierten Hervorhebung, daß Jesus Christus nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und Blut gekommen sei. Die Meinung wird auch am einfachsten nicht sein, daß die Irrlehrer von Johannes dem Täufer, sondern daß sie von Jesus behaupteten, er sei nur mit dem Wasser gekommen; ja wenn sie, wie wir später noch deutlicher sehen werden, geborne Heiden waren, so hätten sie nach jenem wohl überhaupt nicht viel gefragt. Sie werden also von Jesus jene Aussage gemacht haben; aber wie verstanden sie sie?

Wenn ich es eben an sich für möglich erklärte, daß die Irrlehrer von dem Täufer gelehrt hätten, er sei nur mit dem Wasser gekommen, setzte ich bereits voraus, daß sich diese Worte auf die von ihm vollzogene Taufe beziehen könnten; denn anders würden sie sich in diesem Falle nicht verstehen lassen; daß Johannes selbst getauft worden sei, wird nirgends berichtet. Aber auch wenn wir das ἐν τῷ ὕδατι μόνον im Sinne der Irrlehrer auf Jesus beziehen, kann es nicht auf die an ihm vollzogne Taufe gedeutet werden, geschweige denn daß unter dieser Voraussetzung ein letzter Versuch gemacht werden dürfte, jene auf die Cerinthianer zu deuten. Denn dann müßte es, wie schon Lücke (Kommentar 110) sah, mindestens heißen: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ὁ αὐτὸc καὶ ἐν τῷ αἵματι; ja eigentlich sollte, wie Wurm (81) erinnert, doch auch betont werden, daß Jesus bereits vor seiner Taufe der himmlische Christus gewesen. Vor allem aber führt, wenn also nicht an eine Polemik gegen Cerinthianer zu denken ist, schon der Ausdruck

δι' ὕδατος oder ἐν τῷ ὕδατι ἐλθεῖν darauf, daß unter ὕδωρ nicht die an Jesus vollzogene, sondern die von ihm nach Joh 4, 2 zwar nicht selbst vorgenommene, aber doch angeordnete Taufe zu verstehen ist — zumal nur dann das Wasser so unmittelbar, wie hier geschieht, mit dem Blut zusammengestellt werden konnte. Denn damit ist sicher nicht das Abendmahl gemeint — dann hätte neben dem Blut der Leib oder nach Joh 6 vielleicht das Fleisch genannt werden müssen — sondern der Tod Christi, von dem es auch I, 1, 7 heißt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

Und doch scheint diese Deutung nun durch das Folgende wieder in Frage gestellt zu werden; denn hier geht es — nach dem bekanntlich allein in Frage kommenden Text — weiter: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Hier kann nämlich unter Wasser und Blut nur dasjenige verstanden werden, was sich nach Joh 1, 31 ff. 19, 33 ff. bei der Taufe und dem Tode Jesu vollzog: die Herabkunft des Geistes und damit wohl zugleich die Proklamation Jesu als des Sohnes Gottes, sowie die Nichtzerbrechung seiner Beine und Durchstechung seiner Seite zum Zweck der Erfüllung von Ex 12, 46, Num 9, 12, vielleicht auch Ps 34, 21 und Sach 12, 10, Stellen, die man herkömmlicher Weise auf den Messias, d. h. im Sinne des Johannesevangeliums zugleich den präexistenten Sohn Gottes bezog. Diese von I, 5, 6 abweichende Deutung von Wasser und Blut würde sich natürlich am einfachsten erklären, wenn man mit Scholten (Het evangelie naar Johannes 17, 1) Baljon (Geloof en Vrijheid 1887, 3, 1 ff., Theologische Studiën 1893, 252, Commentaar op de katholieke brieven 249 f.) und event. Holtzmann (Handkommentar 236) V. 7 f. für später ansehen dürfte; ja dafür ließe sich auch noch anführen, daß das ὅτι zu Anfang von V. 7 Schwierigkeiten macht — daß der Geist die Wahrheit ist, brauchte überhaupt nicht begründet zu werden, sollte das aber geschehen, so konnte es eigentlich nicht, wenngleich nur u. a., durch das Zeugnis des Geistes geschehen, dessen Wahrheit doch eben in V. 6 damit begründet worden war, daß der Geist die Wahrheit sei. Auch dies könnte man geltend machen, daß sich V. 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστιν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ trotz dieses Perfektums ebensogut an V. 6 anschließen würde; aber wie dies natürlich nicht zwingend wäre, so möchte ich das auch von den zuerst angeführten beiden andern Gründen nicht behaupten. Ich halte es vielmehr für möglich, daß der Verfasser unsres Briefes selbst — etwa wie

Joh 2, 19ff. das Wort λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν in verschiedenem Sinn verstanden wird — Wasser und Blut einmal so, ein andermal anders gebraucht habe; daran aber, daß darunter I, 5, 6 nur die von Jesu verordnete Taufe und das von ihm vergossene Blut verstanden werden kann, scheint mir festgehalten werden zu müssen.

Nehmen wir also die oben aufgeworfene Frage, was die auch in diesem Vers berücksichtigten Irrlehrer behauptet haben, wieder auf, so kann die Antwort nur lauten: sie lehrten, daß Jesus die Taufe angeordnet, vielleicht auch, daß er nicht zur Sühnung unsrer Sünden sein Blut vergossen habe. Es leuchtet ohne weitres ein, daß das zu ihrer Bestreitung seiner ewigen Gottessohnschaft sehr wohl paßte; und könnte man des näheren hier zunächst an geborene Juden denken, bei denen Waschungen auch sonst eine Rolle spielten, so konnte es doch auch von Heiden behauptet werden, an die wir schon nach dem früher Bemerkten denken mußten und zu denen nun auch dasjenige allein paßt, was wir weiter über die moralische Seite dieser Irrlehre hören werden — ebenso wie zu dem, was wir eben, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, über ihre soteriologische Seite fanden.

Daß nämlich, wenn überhaupt in unserm Brief eine moralische Irrlehre bekämpft wird, sie von denselben Leuten, die wir bisher kennen gelernt haben, vertreten worden sein muß, das wurde schon oben aus der Stelle 2, 22: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, geschlossen. Aber auch jene Voraussetzung trifft zu: das folgt besonders deutlich aus 3, 7: μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. Und zugleich zeigt diese Stelle, daß die hier bekämpften Gegner nicht etwa einen nomistischen Standpunkt einnahmen, wie Wurm (108) will und man V. 4: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία in der Tat verstehen könnte; denn dazu paßt alles, was wir sonst in dem Brief lesen und was ja auch in der Regel richtig verstanden wird, wie die Faust aufs Auge. Er hat es mit solchen zu tun, die die Sünde überhaupt, d. h. ihren Schuldcharakter leugnen und deshalb — so können wir uns nun gleich ausdrücken — auch die Versöhnung und die Präexistenz Christi bestreiten. Dagegen wäre es von Gegnern der Messianität Jesu, d. h. von Juden schwer begreiflich, daß sie zu einer solchen Beurteilung der Sünde gekommen sein sollten. Ja vielleicht muß sich von hier aus auch das Bild der Gegner des Johannesevangeliums verschieben; doch gehe ich auf dieses hier so wenig wie im Folgenden näher ein.

II.

Daß der erste Johannesbrief, der doch 2, 14 aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Evangelium zurückweist, von einem andern Verfasser als dieses herstamme, ist zwar seit Baur oft behauptet, aber doch, wie auch der neueste Vertreter dieser Ansicht, Pfleiderer (II, 448) zugibt, nie zwingend bewiesen worden. Die beiden kleinern Briefe dagegen werden zwar trotz gewisser Bedenken auch von Jülicher (199) von demselben Verfasser, wie der erste abgeleitet, zunächst der zweite ist aber doch von diesem in einer Weise abhängig, die nur bei Verschiedenheit des Verfassers denkbar ist. Hier wird nämlich die Ermahnung zur Bruderliebe V. 5 im folgenden Vers begründet: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ — ein Satz, der offenbar nur auf die Liebe zu Gott paßt, so auch I, 5, 3 gebraucht worden war, hier also von dort mechanisch abgeschrieben ist. Zum andern der dritte klingt im übrigen ganz „unjohanneisch"; wenn sich also in V. 11 eine Reminiszenz an I, 3, 6. 10 findet, so spricht auch das vielmehr für Verschiedenheit des Verfassers.

Ja selbst dabei dürfen wir wohl noch nicht stehen bleiben; ich glaube wenigstens auch diese beiden kleinen Briefe mit Schleiermacher (Einleitung 400), Späth (Protestantenbibel, Neues Testament 923) und Schmiedel (2561), die sich freilich großenteils weder bestimmt darüber aussprechen noch eine eingehende Begründung dafür geben, verschiednen Verfassern zuweisen zu müssen. Derselbe Mann hätte nämlich meiner Meinung nach kaum das eine Mal (in II) an eine ideale Gemeinde, das andre (in III) an einen bestimmten Gajus geschrieben; denn auch fingiert werden die hier vorausgesetzten Verhältnisse nicht sein; sonst wären sie deutlicher bezeichnet, als es bekanntlich der Fall ist — und noch weniger geht es an, II an eine einzelne christliche Matrone gerichtet sein zu lassen. Dann aber kann auch nur der Verfasser von II sich an III angeschlossen haben, nicht umgekehrt; daß sich III, 9 auf II beziehe, ist ja ohnedies angesichts dieses Briefes ganz undenkbar. Wir können vielleicht sogar noch erklären, weshalb der Verfasser von II gewissermaßen eine katholische Epistel schrieb: zu ὁ πρεσβύτερος schien ihm wieder nur ein unbestimmter Ausdruck, wie ἐκλεκτῇ κυρίᾳ zu passen.

Ich stimme also sowenig wie in irgend einem andern Punkte Schwartz (Über den Tod der Söhne Zebedäi, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Gött., philol.-histor. Kl., A. F. VII, 5, 51) zu, wenn er meint, die beiden Briefe hätten ursprünglich einen andern Namen als den des

Johannes getragen. Meiner Meinung nach trugen sie von vornherein die Überschrift ὁ πρεσβύτερος — in demselben Sinne wie den Ausdruck Papias bei Euseb, h. e. III, 39, 15 gebraucht.

Wohl aber könnte nun der Wegfall der Adresse des ersten Johannesbriefes so zu erklären sein, daß ihre Angaben der späteren Tradition über den Ursprung des Briefs nicht entsprachen. Denn daß es sich zunächst einmal um einen solchen handelt, scheint mir unzweifelhaft zu sein; von geschriebenen Homilien wissen wir aus dieser Zeit — und schon von Polykarp 7, 1 werden (trotz Pfleiderer II, 412) die ersten beiden Johannesbriefe oder nur der zweite vorausgesetzt — noch nichts. Weiterhin ein Brief mußte aber auch eine Adresse haben; gilt das jetzt vom Hebräerbrief sowenig wie vom ersten Johannesbrief, so ist er eben in dieser Beziehung gerade so wie dieser zu beurteilen: d. h. beide haben die ursprüngliche Adresse eingebüßt. Das konnte nun natürlich durch Zufall geschehen; ist das aber immer eine Verlegenheitsauskunft — zumal es sich doch keineswegs von selbst verstand, daß eben nur gerade die Adresse abblätterte —, so wird man wenigstens den Versuch machen müssen, es auf andre Weise zu erklären. Und das wäre nun auf dem angedeuteten Wege vielleicht in der Tat möglich.

Freilich nur unter der Voraussetzung, daß sich der Verfasser nicht etwa in 1, 1—4 als Johannes bezeichne; aber diese Erklärung Zahns (II, 567 ff.) wird ja wohl sonst niemand einleuchten. Als Augen- und Ohrenzeuge könnte sich der Verfasser schon eher charakterisieren, ohne doch deshalb mit Johannes identisch zu sein oder sein zu wollen; indes wenn der Lieblingsjünger des Evangeliums meiner Meinung nach sicher in jenem wiederzuerkennen ist, dann würde doch auch jene Charakteristik Schwierigkeiten machen. Es frägt sich also, ob die betreffenden Aussagen so verstanden werden müssen, ja vielleicht auch nur so verstanden werden können und nicht vielmehr bloß (mit von Soden 191) von einem geistigen Hören, Sehen, Schauen, Betasten. Ich sehe dabei von den entsprechenden Stellen im Evangelium, namentlich 1, 14 wieder ab und beschränke mich nur auf die ersten Verse des ersten Briefes.

Lesen wir hier: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν — ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν — so scheint ja gewiß zunächst keine andre Erklärung als die

gewöhnliche möglich zu sein. Und doch kann man an ihr spätern Stellen desselben und des dritten Briefs gegenüber wohl kaum mehr festhalten.

Gleich nach jener Einleitung geht es in V. 5 weiter: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Das hat aber Jesus selbst nach dem Johannesevangelium, wenn schon dem Sinne, so doch den Worten nach nicht gepredigt; hier kann sich ἀκηκόαμεν also kaum auf das Hören eines Ohrenzeugens, sondern nur eines Angehörigen der spätern christlichen Generation beziehen, in der die Quintessenz des Christentums auf jene Formel gebracht worden war. Und dafür spricht vielleicht auch das ἀπ', nicht παρ' αὐτοῦ; es steht damit ebenso wie mit dem ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου 1. Kor 11, 23. Ist es dann aber auch nur erlaubt, das ἀκηκόαμεν 1. Joh 1, 1. 3 anders zu verstehen?

Aber es geht dort weiter: ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Und doch ist auch das nicht entscheidend. Denn es heißt zunächst 3, 6: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν und III, 11: ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν — also, positiv ausgedrückt: jeder der nicht sündigt, der das Gute tut, hat Gott gesehen. Zahn (Forschungen VI, 187, 1) bemerkt zwar gegen die Heranziehung dieser Stellen: „jedes Kind sagt sich ja, daß, wenn III. Joh 11 vorausgesetzt wird, der Wiedergeborene habe Gott geschaut, den unsichtbaren Gott, den kein Mensch, auch der Christ nicht, gesehen hat und sehen kann, damit eine geistige Anschauung gemeint sei, welche durch den Glauben an Jesus gewirkt wird und in Erkenntnis besteht, und daß dagegen Joh 1, 14, I, 1, 1—5. 4, 14 von dem in Jesus sichtbar und greifbar gewordenen, ja Fleisch gewordenen, ins Fleisch gekommenen, in sinnenfälligen Handlungen seine Herrlichkeit offenbarenden Sohn Gottes gesagt wird, daß der hier Redende und seine Genossen ihn gesehen, gehört, ja mit Händen betastet haben." Aber I, 1, 1 handelt es sich vielleicht überhaupt noch gar nicht um den Menschgewordnen; davon ist erst V. 2 die Rede, wo nun allerdings derselbe Ausdruck ἑωράκαμεν wiederkehrt, aber das eine Mal mit περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, das andre mit τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον verbunden, also zwei Objekten, die man als solche doch überhaupt nicht mit leiblichen Ohren sehen kann.

Und dasselbe gilt nun von der eben schon angeführten Stelle 4, 14: καὶ ἡμεῖς ἐθεασάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Auch das kann man nämlich nicht mit leiblichen Ohren sehen; steht aber 1, 1 allerdings noch dabei: τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν,

so rechnet sich doch auch Irenäus, adv. haer. V, 1, 1 noch zu den magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes.

Es bliebe also nur noch das καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν zu erklären, und dazu reicht allerdings meiner Meinung nach die von Holtzmann (Handkommentar 216) angeführte Stelle aus Tacitus, Agricola 45: mox nostrae duxere Helvidium in carcerem manus noch nicht zu. Auch wenn nämlich hier nostrae manus im weitern Sinne von den Händen der Unsrigen steht, so rechtfertigt das doch noch nicht einen solchen Gebrauch von ψηλαφᾶν ταῖς χερσίν, wie er hier angenommen werden müßte. Ich bezeichne also auf diesem Punkte meine Hypothese selbst ausdrücklich als noch unvollständig.

Im übrigen versteht es sich ja von selbst, daß sie nur haltbar ist, wenn auch das ursprüngliche Evangelium, d. h. Kap. 1—20, nicht von einem Augen- und Ohrenzeugen geschrieben sein will. Aber darüber ist — freilich ohne allgemeinere Zustimmung zu finden — von andern schon das Nötige gesagt worden; ich gehe also darauf hier nicht weiter ein.

Nur dies möchte ich hier noch bemerken, daß, wenn sich meine Anschauung über die allmähliche Entstehung der johanneischen Literatur bewähren sollte, das Evangelium, auf das der erste, dritte und noch vor dem Polykarpbrief der zweite Johannesbrief erst gefolgt sind (und zwar von der Hand zweier andrer Schriftsteller) wohl sicher noch in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts gehören dürfte. Meine Theorie über die im ersten und zweiten Brief bekämpften Irrlehrer dagegen bereichert unser sonst so dürftiges Bild dieser Zeit um einen neuen interessanten Zug, den man schon längst entdeckt hätte, wenn man sich nicht immer (wie übrigens auch bei andern Briefen) darauf kapriziert hätte, in ihnen eine der uns sonst und aus spätrer Zeit bekannten Häresien wiederzufinden.

[Abgeschlossen am 25. 2. 05.]

Neue Peschittahandschriften.

I.

Aram Datians syrische Pešiṭta-Handschrift des Neuen Testaments in Etschmiadsin.

Sie ist meines Wissens die einzige syrische Handschrift, die hier, in Etschmiadsin, vorhanden ist. Wie und auf welchem Wege sie hierher kam, ist schwer zu bestimmen, weil der Besitzer derselben jede richtige Auskunft darüber verweigert. Soviel nur kann ich mit Bestimmtheit mitteilen, daß sie erst vor kurzem nach Etschmiadsin gelangt ist, vielleicht vor noch nicht 4—5 Jahren.

Die Handschrift besteht aus 133 Pergamentblättern, wovon etwa 33—35 Blätter mehr oder weniger so verdorben sind, daß man oft die Schrift nicht lesen kann. Besonders gelitten hat der untere Teil der Handschrift; wahrscheinlich ist sie irgendwie naß geworden.

Größe der Blätter: 23×15; davon beschrieben 18,5×9,5. Schrift: regelmäßige und schöne Estrangelo.

Auf jeder Seite 30—32 Zeilen zu 20—26 Buchstaben. Alle Überschriften und Unterschriften in der ganzen Handschrift sind mit roter Tinte geschrieben.

Inhalt der Handschrift.

Blatt 1. Evangelium nach Matth 1, 1 ff., sehr verdorben. Oberhalb schwarzer Fleck, unten ganz unleserlich.

Bl. 2—4. Matth 5, 13b—7, 23. Der untere Teil der Blätter unlesbar oder schwer lesbar.

Bl. 5. Matth 8, 26b—9, 17. Einige Zeilen unten unlesbar.

Bl. 6—15. Evang. nach Mk 4, 36b—12, 5 ff. Der untere Teil der Blätter oft bis zur Unleserlichkeit verdorben.

Bl. 16—25. Apg 3, 23—10, 46; Blatt 16a fast ganz unleserlich. Der untere Teil der Blätter bis zur Unleserlichkeit verdorben.

Bl. 26—41a. Apg 18, 2 ܠܟܠܗܘܢ ܝܗܘ̈ܕܝܐ ܡܢ ܪܗܘܡܐ bis Kap. 28, 32. Gut erhalten.

Bl. 41a—44. Jakobusbrief. Gut erhalten.

Bl. 44b (5 Zeilen davon)—49a. I Petrusbrief. Gut erhalten.

Der zweite Petrusbrief fehlt.

Bl. 49a—53a. I Johannesbrief. Gut erhalten.

II und III Johannesbriefe fehlen.

Hinter dem I Joh. stehen die Worte: ܫܠܡ ܠܡܟܬܒ ܦܪܟܣܝܣ ܕܫܠܝ̈ܚܐ, dann folgen die Paulusbriefe mit folgender Überschrift: ܟܠ ܫܠܡܗ ܕܡܪܢ ܡܫܝܚ ܥܡ ܟܬܒܐ ܕܐܓܪ̈ܬܗ ܕܛܘܒܢܐ ܫܠܝܚܐ ܦܘܠܘܣ ܫܠܝܚܐ܀

Bl. 53ª—68. Römerbrief. Gut erhalten.

Bl. 69—84ª. I Korintherbrief. Der untere Teil oft schwer lesbar, aber noch nicht verdorben.

Nach der kurzen Notiz unten 84ª soll dieser Brief in Ephesus geschrieben sein, nicht in Philippi, wie es in der gedruckten Pešiṭta (ich benutze ed. a Aegidio Gutbirio, Hamburg 1663/64) steht.

Bl. 84ª—94ᵇ. II Korintherbrief. Der untere Teil der Bl. oft sehr schwer lesbar, aber noch nicht ganz verdorben.

Bl. 91ᵇ am Rand hat einige Zeilen unbedeutender Bemerkungen.

Bl. 94ᵇ—99ᵇ. Galaterbrief. Gut erhalten.

99ᵇ. Die Notiz unten fügt hinzu (vgl. Gutbirs Ausgabe): . . . ܘܐܫܬܕܪܬ ܒܝܕ ܛܝܛܘܣ܀

Bl. 99ᵇ—104. Epheserbrief. Gut erhalten.

104ᵇ letzte Zeile Anfang des Philipperbriefes.

Bl. 105—108ᵇ. Philipperbrief. Gut erhalten.

Bl. 108ᵇ—111 (einige letzte Worte auf 112ª) Colosserbrief. Gut erhalten.

Bl. 112—115ª. I Thessal. Im großen und ganzen gut erhalten, nur 114ᵇ unten etwas unleserlich und stark fleckig.

Bl. 115ª—117ª (nur 3 Zeilen). II Thessal. Der untere Teil schwer, oft gar nicht lesbar.

Bl. 117ª—121ᵇ. I Timotheusbrief. Der untere Teil an einigen Stellen schwer lesbar, oder auch unleserlich.

121ᵇ. Die Notiz unten fügt hinzu hier und hinter d. II Timotheusbrief: . . . ܘܐܫܬܕܪܬ ܒܐܪ̈ܝ ܠܪܘܡܐ܀ (vgl. Gutbirs Pešiṭtaausgabe).

Bl. 121ᵇ—124ᵇ. II Timotheusbrief. Der untere Teil an einigen Stellen schwer lesbar.

Bl. 124ᵇ untere Hälfte. Titusbrief 1, 1—7ª. Weiteres fehlt.

Bl. 125—131ª. Hebräerbrief 9, 4—13, 25. Der untere Teil der Blätter etwas stärker verdorben, als sonst — oft ganz und gar unleserlich.

Dann folgt auf Bl. 131ª die Endnotiz des Schreibers, welche leider so stark verdorben ist, daß man daraus nichts machen kann. Hier stand der Name des Schreibers, das Datum der Handschrift usw. Die Notiz ist verhältnismäßig kurz. Hinter derselben steht noch mit roter Tinte geschrieben die Doxologie.

Bl. 131b enthält 22 Zeilen Unbedeutendes, geschrieben von dem Erneuerer der Handschrift (die so alt ist, daß es notwendig geworden ist, mit schwarzer Tinte die Buchstaben wieder kenntlich zu machen), woraus ersichtlich ist, daß sie einst auf den Bergen von Izala gewesen ist (ܒܛܘܪܐ ܕܐܝܙܠܐ), im Kloster des Mönches Johannes (ܝܘܚܢܢ ܐܒܝܠܐ).

Bl. 132 und 133 sind völlig unlesbar.

Etschmiadsin, 18. April 1905.

Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz.

II.

Drei syrische Evangelienhandschriften in Moskau.

Bei Gelegenheit der für v. Sodens Ausgabe des NT gelieferten Kollation des unlängst im Kaukasus gefundenen, außerordentlich wichtigen griechischen Majuskelkodex s. IX—X, der nächstens mit einer von v. Soden geschriebene Einleitung von der „Kaiserlichen Moskauer Archäologischen Gesellschaft" herausgegeben wird, sah ich im Besitze ebengenannter Gesellschaft drei alte syrische Evangelienhandschriften s. VII und VIII.

Die Handschrift Nr. I enthält 34, Nr. II 10, Nr. III 6 mehr oder weniger beschädigte Blätter.

Nr. I (15×12 Zoll, 2 Kol., 22—23 Zeilen, s. VII) hat vollständigen Text, nämlich auf

Blatt 1—12: Mt 10, 25 ܠܬܠܡܝܕܐ — 11, 1; 11, 19 ܚܟܡܬܐ — 12, 38 (vac. 12,4 — ܠܚܘܕܝܗܘܢ — 5 ܒܗܝܟܠܐ, 9 ܠܗܘܢ . . . . . — 10 ܒܫܒܬܐ, 14—15 ܝܕܥ, 19—20 ܘܟܬܢܐ, 28 ܡܛܘܠ — 29 ܠܒܝܬܗ, 32 ܒܪܗ — ܠܐ); 19, 27 ܫܡܥܘܢ — 21, 5 ܪܟܝܒ; 21, 19 ܐܠܐ ܠ — 21, 42 ܡܪܝܐ ܗܘܬ; 22, 46 ܗܘܐ — 23, 15 ܕܡܬܦܪܫ ܐܠܗܘܢ; 24, 3—24, 33 (vac. Buchstaben und Wörter in V. 6 u. 7, 13 u. 14, 15 ܕܐܒܝܗܘܢ — ܕܡܫܝܚܐ).

Blatt 13—23: Mc 5, 7 ܐܠܗܐ — 24 ܘܕܚܩ (vac. 15 ܘܡܢܟܦ — fin. vers., 20 ܒܥܣܪܬ und die 2 folgenden Worte); 6, 11 ܕܠܐܢܫ — 6, 40; 7, 1 ܦܪܝܫܐ — 8, 11 ܥܡܗ; 8, 27 ܘܠܩܘܪܝܐ — 9, 2 ܘܦܛܪܘܣ; 9, 30 ܕܐܢܫ — 9, 43 ܕܠܐ; 10, 12 ܐܢܬܬܐ — 10, 25 ܕܐܠܗܐ; 13, 35 ܡܪܗ — 14, 13 ܘܐܡܪ (vac. 14, 2 ܠܐ — 3 ܦܩܝܣ, 5 ܕܢܐ ܗܘܐ — 7 ܐܠܗܘܢ ܥܡ[ܕܠܐ!!], 9 ܒܟܠܗ — 10 ܠܗ[ܫܠܡܗ!!]; 14, 48 ܕܠܠ — 14, 64 (vac. 53 ܟܠܗ ܪܫ — 54 incl., von 55 und 60 ist nur die Hälfte erhalten, vac 57 ܡܣܗܕܝܢ — 59 incl., 61 ܘܐܡܪ — ܕܡܒܪܟܐ).

18. 8. 1905.

Blatt 24—31: Lc 1, 43—68 ܡܪܝܐ (von 63 ܟܕ — ܥܡܗ nur wenige Buchstaben; die Ecke ist nicht erhalten); 3, 38 ܕܐܠܗܐ—4, 31 ܠܟܦܪܢܚܘܡ (vac. die 2 letzten Worte von 4, 8); 6, 33 ܚܛܝܐ ܐܦ—46 ܡܪܝܐ ܠܟ; 7, 9 ܠܗ ܗܘܐ—7, 24 ܠܡܚܙܐ; 22, 39 ܬܠܡܝܕܘܗܝ—41 (von 41 aber nur etwa die Hälfte); 22, 44 ܗܘܐ .ܗܘܐ—45 ܕܕܡܟܝܢ (vac. ܐܢܘܢ); 23, 35 ܡܡܝܩܝܢ—24, 13 ܡܢܗܘܢ (über Ende des v. 40 u. über 41 ein großes Loch; ebenso über 43[b], Schluß von 45 und 46[a], in 51 vac. ܕܫܠܡ, 53 ܠܗ[ܐ]—fin. vers.; von 24, 1 ܗܢܝܢ—3 fin., 6 ܟܕ—7 ܠܓܠܝܠܐ, 11—12 ܠܗܝܢ sind nur wenige Worte erhalten).

Blatt 32—34: Joh 1, 46 ܠܗ .ܠܗ—2, 10 ܠܗܫܐ; 6, 19 ܗܘܘ (? unleserlich; vorher vac eine Reihe) — 6, 51 ܥܠܡܐ (vac. 22 ܗܘܐ[1] — ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ[1], 25 ܠܗ[2] und die beiden folgenden Worte, 30 ܐܢܬ ܗܘܐ, 32 ܫܡܝܐ[2] —34 ܗܘܐ, 37 ܕܐܬܐ —38 fin., 42 — ܕܢܚܬ, 45 ܟܠ —46 ܗܘ, 51 ܢܚܬ —?).

Nr. II (16[1]/[2] × 12[1]/[2] Zoll, 2 Kol., 22—23 Zeilen, s. VIII) und Nr. III (16 × 10[1]/[2] Zoll, 2 Kol., 25—26 Zeilen, s. VIII) sind Evangelistare.

Nr. II enthält: Lc 12, 36 ܘܡܣܟܝܢ ܐ[ܝܟ] —12, 48 (vac. in 36 u. 37 einige Buchstaben und Wörter, 39 ܡܠܟܐ —41 ܕܝܢ, 43—45 ܠܥܒܕܗ, in 47 u. 48 einige Wörter); Mt 24, 42 — ܡܪܟܘܢ. Lc 4, 3 ܗܘܐ[ܕܬ] — 13 (von 7 ܢܗܘܐ — 8 fin. großes Loch, von 12 u. 13 nur wenig erhalten); Mt 18, 18—22 ܐܠܐ. Mt 5, 44 ܐ[ܡܪ] — 48; 6, 1—6. Lc 13, 26—30 (von 29 Schluß u. 30 nur einige Buchstaben erhalten); Joh 7, 37—43 (von 37 ܘܢܫܬܐ über 38 großes Loch, vac 39 ܠ[ܡܩ]ܒܠܘ—ܒܗ; von 41 ܡܫܝܚܐ[1] — 43 fehlen einzelne Buchstaben und Wörter); 6, 35—39 ܐܢܬܘܢ (einige Buchstaben fehlen). Mt 13, 54 ܠܗܘܢ — 58 (vac. 55 ܘܫܡܥܘܢ — 57 fin.); 4, 12—20 (vac. 13 ܠܢܨܪܬ — 14 ܗܘ, 17 ܘܡܠܡܐܡܪ — 18 ܫܡܥܘܢ); Joh 6, 1 — ܕܛܒܪܝܐ. Lc 5, 8 ܕܒܪܢܫܐ — 5, 11 (vac. 10 ܫܡܥܘܢ — 11 ܟܠ); Mc 6, 1—6 (vac 2 ܠܗ ܐ . . . — 3 ܗܘ, bei 4 u. 5[a] fehlen viele Buchstaben, vac 5 ܐܠܐ — 6 ܟܘܪܝܐ); Lc 2, 22 — ܕܕܟܝܘܬܗܘܢ[ܕܢ]. Mc 1, 34 ܡܚܠܝܢ — 45; Mt 7, 28—8, 4 ܠܟܗܢܐ. Joh 4, 14 [ܐ]ܢܐ — 4, 29 ܠܟ (vac. 17 ܐܡܪ — 17 fin, 21 ܘܐܠܐ — 22 ܐܢܬܘܢ[1], 25 ܐܢܐ—ܕܐܬܐ). Mt 6, 7—22. Mt 7, 17 ܦܐܪܐ ܛܒܐ — 7, 27 (vac. einige Wörter in 19—20); Lc 13, 22—25.

Nr. III enthält: Joh 9, 16 ܐܢܫܐ — 9, 37 (vac. 19 ܗܘ — 21 ܕܢܬܠܗ, 25 fin. — 27 ܐܦ, 31 ܐܠܗܘܢ — 33 ܐܢܐ). Joh 4, 13 ܠܗ — 30; 3, 22—23; 5, 2 — ܗܘ. Lc 3, 17 ܕܐ — 20; 7, 18—34 ܕܐܢܫܐ. Joh 6, 45 ܕܐܠܗܐ — 6, 58; Mt 13, 53—58; Mc 6, 1—2 ܠܗ ܫܡܥܐ. Lc 2, 20 ܐܝܟ[ܕܐ]ܬܐ — fin. vers.; Mt 2, 1—12 (vac. 3 ܐܘܪܫܠܡ — 4 ܕܥܡܐ, 8 ܣܥܘܢ — 9 ܡܠܟܐ [nur einzelne

Buchstaben erhalten]); Lc 2, 1—5 ܗܘܬ (vac.— 5 fin.). Lc 2, 6—7 (vac. 6— [ܠܡ ܐܠ]ܕ); Mt 2, 1—12; Lc 2, 21; Mt 1, 18—19.

Durch Fürst A. A. Gagarin sind diese Handschriften in den Besitz der Moskauer Archäologischen Gesellschaft gekommen. Es war ein zerknitterter, infolge Feuchtigkeit zusammengebackener Klumpen an den Seiten und z. T. auch in der Mitte verfaulter Pergamentblätter. Zuerst hat über sie M. W. Nikolski berichtet, in „Древности восточныя; труды Восточной коммиссии Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества“ („Altertümer aus dem Orient; Arbeiten der Orientkommission der Kaiserl. Mosk. Archäol. Gesellschaft“). Moskau, 1901. Bd. II, Lief. 2, S. 94 f. Nikolski bringt nicht den Text, beschreibt aber, wenn auch nicht ganz genau und vollständig, das Äußere der Handschriften. Die von ihm beigegebenen Photographien je einer Seite einer Handschrift zeigen, wie diese Handschriften nach Material und Schrift zu den schönsten Denkmälern dieser Art gehören. Die doppelbogig erhaltenen Blätter waren an den Kniffstellen mit Papierlappen syrischer und arabischer Schrift, frühestens s. XI—XII, überklebt.

HS Nr. I Bei Blatt 7^b ist oben mit Zinnober geschrieben: ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܡܒܣܪܐ ܕܡܬܝ; auf Blatt 14, 17 u. 21 stehen analoge Bezeichnungen aus Mc und auf 25^b, 27 u. 31^b aus Lc. Von den Randglossen sind gleichzeitig mit dem Text geschrieben und gehören einer und derselben Hand an: Die ziemlich große Anzahl griechischer Majuskel, die syrischen Varianten, die Eusebianischen κανονεϲ und κεφαλαια nebst τιτλοι. κεφ.-τιτλ. stehen jedoch vielfach an anderer Stelle als sonst in Codices, z. B. Mt 11, 1, nicht 11, 2; Mt 23, 12, nicht 23, 1; Mc 7, 9, nicht 7, 1; Mc 14, 8 nicht 14, 12 (sonderbar!); Lc 4, 4, nicht 4, 1 (ebenfalls sonderbar! Eine spätere Hand setzt den τιτλ. bei 4, 1); Lc 7, 20, nicht 7, 18.

Aus späterer Zeit stammt die Perikopeneinteilung, frühestens s. XI—XII; größtenteils sind diese Glossen in vertikaler Richtung geschrieben. Noch späterer Zeit, frühestens s. XIII, gehören die Zahlen der einzelnen Blätter unten zwischen den Kolumnen an. Die Handschrift war bereits außer Gebrauch gesetzt und bestand aus einzelnen, von einander getrennten Blättern; z. B. haben die nach ihrem Texte geordneten 7 ersten Blätter aus Mt folgende Ziffern: 56, 58, 23, 21, 11, 80. Aus später Zeit stammt auch die jakobitische Vokalisation, die sich bei einzelnen Wörtern findet.

Die Handschrift war ursprünglich nicht für den Gottesdienst, sondern für gelehrt-theologische Zwecke bestimmt. Ob sie ein Repräsentant der Philoxeniana, respektive der Harclensis ist, ist nach H. Greßmann's

Untersuchungen dieser syrischen Übersetzung[1] fraglich. Sie gehört aber sicher zum Texttypus White's[2], für den sie sehr wichtig ist, da sie unter den erhaltenen Zeugen dieses Textes der älteste ist.

Vergleichen wir zunächst die Randglossen unserer HS mit White. Es ist schade, daß die Handschrift vielfach schlecht erhalten ist und darum auch viele Glossen verloren gegangen sind. Man vergleiche zu Folgendem die Inhaltsangabe!

Mt 10, 25 fehlt White's Anm. 1; 10, 29 = White; 10, 36 οικιακ[οι?] αυτου, cf. White; 11, 19 = White; 11, 23 om. White; 12, 3 om. White; 12, 4 = White, sed om. προθηϲεωϲ et inc. . . . . ܣܝܡܘܬܐ (vielleicht spätere Hand!); 12, 5 ob βεβηλουϲιν gestanden hat, ist nicht zu entscheiden; White's Anm. 2 ist auch nicht erhalten, wohl aber das Vermerkzeichen im Text. 12, 13 add. in marg. ܐܝܕܗ loco Whites ↙. . . . . .※; 12, 15 = White; 12, 20 vac. textus; 12, 30 = White; 12, 38 om. White; 19, 27 bei ܗܐ ein Vermerkzeichen. 19, 28 ܒܥܘܠܡܐ ܕܡܚܕܬܐ in textu; 20, 4 zu ܕܐܬܠ (add. in textu post ܠܟܪܡܐ) eine Anm. in 3 Zeilen (nicht erhalten); 20, 28 = White; post 20, 28 add. in marg.:

ܐܢܬܘܢ ܕܝܢ ܒܥܘ ܐܢܬܘܢ . . . .
ܠܐ ܬܣܬܡܟܘܢ ܒܕܘܟܝܬܐ ܩܕܡܝܬ[..]. ܕܠܡܐ ܕܝ[..]ܩܪܐ ܡܢܟ ܕ . . . .
ܠܡ ܬܘܒ ܐܬܐ ܠܘܬܟ. ܘܬܒܗܬ. ܐܢ ܕܝܢ ܬܣܬܡܟ ܒܕܘܟܬܐ ܒܨܝܪܬܐ.
ܘܢܐܬܐ ܒܨ[..]ܪ ܕܡܢܟ . . . .
ܠܐ ܢܐܡܪ. ܐܬܐ ܬܘܒ ܠܥܠ. ܘܬܗܘܐ ܠܟ ܗܕܐ. ܕܝܠܟ ܫܘܒܚܐ ❖

20, 29 in textu ܡܢܩܠ ܡܫܬܝܢܐ, in marg. den Singular; 20, 34 = White; 21, 1 = White 21, 19 und 20 = White; 21, 24 = White; 21, 28 δοκει; 21, 41 add. ܠܗ[2], in textu om.; 22, 46 in marg. ܗܘ und ܫܥܬܐ; 23, 2 om. White; 23, 5 = White, außerdem post ܦܬܝܢ in textu ܕܝܢ, in marg. ܓܝܪ; 23, 8 in marg.(!) ܡܫܝܚܐ; 23, 13 = White; 24, 7 = White 24, 9 = White; 24, 14 in textu ܗܕܐ ܣܒܪܬܐ, in marg. ܗܢܐ ܐܘܢܓܠܝܘܢ; 24, 22 = White; 24, 28 = White; 24, 29 = White; 24, 31 om. in textu ↙ ܕ ܩܠܐ※, add. in marg. ܩܠܐ ܕ; απ ακρων = White.

Mc 5, 9 λεγεων; 5, 10 om. White's Anm. 3; 5, 13 nachträglich von derselben Hand als Text (5, 12 war 1. Kol. unten zu Ende): ܘܐܦܣ ܠܗܘܢ ܡܪܢ ܝܫܘܥ (sic); 5, 18 = White; 5, 23 = White, sed in textu et marg. ܚܪܐܬ et in textu om. ܐܬ, in marg. ܕܡܘܬܐ nachträglich hinzugefügt; 6, 12 = White, sed ܐܟܪܙܘ; 6, 15 = White; 6, 16 u. 17 [Ηρωδ]ηϲ, in textu ܗܪܘܕܣ; 6, 16 = White's Anm. 3; 6, 17 om. White, in textu ܗܪܘܕܝܐ

---

1 Vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1904 S. 248ff.

2 Joh. White, Sacrorum Evangeliorum versio syr. Philoxeniana. Oxonii 1778

6, 19 = White; 6, 20 = White 1 u. 2; 6, 21 = White; 6, 27 = White, sed in textu ܣܦܩܘܠܛܪܐ 6, 28 om. White; 6, 29 πτωμα; 6, 39 = White (cυμποcια); 7, 3 = White, sed ܦܘܩܡܐ; Nikolski notiert ει μη πυκνα loco πυγμη, meine photographische Platte gibt es nicht erkennbar wieder; 7, 11 nur κορβαν; 7, 13 = White; 7, 14 = White; 7, 15 = White, sed ܠܒܪܐܢܫܐ; 7, 18 = White; 7, 24 = White, Anm. 1; et add λ[αθειν]; 7, 25 = White; 7, 26 και ηρωτα; 7, 28 = White (παιδιων); 7, 32 = White (μογιλαλον); 7, 34 = White, sed ܐܬܦܬܚܝ; 8, 10 = White; 8, 27 in textu ܕܦܝܠܝܦܘܣ (. . . ܕ erst nachträglich hinzugefügt? Steht am Rande); 8, 32 [και παρρη]cία; 8, 34 = White; 9, 31 = White; 9, 34 = White; 9, 40 = White, sed ܣܠܦܝܗܘܢ et ܣܠܦܝܢ; 9, 41 = White; 10, 14 = White; 10, 17 = White, sed ܐܢܫ ܥܬܝܪܐ; 10, 20 om. in textu, add. in marg. Whites ⋎. . . . . ※; 10, 23 = White; 10, 25 = White; 13, 35 = White; 14, 2 = White; 14, 3 = White (αλαβαετρον); 14, 4 εις τι; 14, 49 in textu ܘܠܐ ܐܚܕܬܘܢܢܝ, in marg. ܘܠܐ ܐܚܕܬܘܢ ܗܘܝܬܘܢ ܠܝ; 14, 62 = White; 14, 64 = White.

Lc 1, 46 mit Zinnober: ܠܡܥܡܘܕܝܬܐ ܕܢܒܝܐ ܐܠܗܐ; 1, 66 in textu ܘܐܝܕܗ (sic), in marg. [. . . .] ܐܦ; 4, 5 [εν cτιγ]μη; 4, 9 = White; 4, 11 = White; 4, 19 = White; 4, 20 bereits in textu: ܘܗܦܟܗ ܠܡܫܡܫܢܐ ܝܗܒ. (sic); 4, 22 = White; 4, 29 ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ. in marg. et in textu, in marg. außerdem: ܡܢ ܫܩܝܦܐ; 4, 31 = White; 6, 34 om. Whites Anm.; 6, 35 om. Whites Anm.; 7, 12 = White; 7, 24 = White; 22, 44 = White; 23, 39 in marg. ܠܗ, in textu ܠܝ; 23, 45 = White; 23, 46 = White; 23, 48 = White; außerdem ܣܡܗ, in textu ܣܡܝ; 23, 50 βουλευτηc, in textu ܒܘܠܘܛܝܣ (sic); 23, 53 in marg. ου; 23, 55 = White; 23, 56 = White; 24, 5 = White; 24, 7 = White; 24, 10 = White; 24, 11 ܗܠܝܢ, in textu?

Joh 1, 52 add. in marg. ܐܡܝܢ, in textu om. semel; außerdem = White, Anm. 1; 2, 1 = White, aber kürzer: . . ܘܫܕܪܐ

ܠܗܘܢ . . . .

ܠܗ ܫܕܪܐ . .

2, 6 = White; 2, 8 ob αρχιτρικλινω, ist fraglich; wohl aber = Whites Anm. 2; 6, 19 cταδ . . ., in textu ܩܛܕܘܬܐ (sic); außerdem = Whites Anm. 1; 6, 23 = White; 6, 24 = White; 6, 26 = White; 6, 35 = White.

Wo White im Text etwas in ⋎. . . . ※ eingeschlossen hat, findet es sich auch in dieser Handschrift. Es bestätigt sich auch hier, daß die syrischen Texte im allgemeinen sehr gut überliefert worden sind. Nur folgende Stellen unserer Handschrift haben diese Zeichen nicht, respektive finden sie sich in der Handschrift außerdem noch an folgenden Stellen: Mt 12, 8 stehen sie bei ܐܦ; zu 12, 13 confer oben;

24, 18 om.; 24, 31 confer oben; Mc 6, 14 om.; 10, 16 add. ܡܢ ante ܫܡܥ et posuit post ܠܗܘܢ, vorher nur ܦܩܕܢ; 10, 20 confer oben; Lc 4, 20 confer oben; 22, 44 (V. 43 vac.) hat diese Zeichen auch fortlaufend am Rande!! 23, 44 ܠ ܘܒܗ※ ܥܡܝ※.

Kollation nach White:

Mt 10, 28 ܓܝܗܢܐ; 10, 29 ܠܐܪܥ; ܕܐܦܣܪܐ; 10, 31 ܐܢܬܘܢ bis; 10, 32 ܩܕܡ ܐܢܫܐ, desgleichen V. 33; 10, 35 ܘܠܚܡܬܗ; 36 ܕܒܪ ܐܢܫܐ; 37 ܕܠܗ [1 u. 2]; 11, 1 ܘܗܘܐ; 11, 21 ܒܝܬܨܝܕܐ, ܟܘܪܙܝܢ[c]; ܡܪܝܐ; 23 [c]ܠܫܝܘܠ; 23 ܗܘܬ; 12, 1 ܒܫܒܬܐ (sic); ܦܟܟܝܢ (sic); 12, 6 ܕܗ ante ܠܟܘܢ; 12, 15 ܠܟܠܗܘܢ; 12, 22 ܘܣܡܝܐ ܘܚܪܫܐ (add.) ܐܠܡܐ; 12, 23 ܕܕܘܝܕ; 24 ܒܒܥܠܙܒܘܒ; 25 ܠܐܒܕܢ; 26 ܠܡܩܘܡ; ܒܒܥܠܙܒܘܒ; 12, 31 ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ, jedoch nur das 1. Mal. Merkwürdig, zumal im Griechischen τοις ανθρωποις [2] auch erst später hinzugekommen ist. 12, 35 ܘܒܪ ܐܢܫܐ, vorher ܒܪܢܫܐ, 36 ܒܢܝ ܐܢܫܐ; 12, 38 ܡܢ ܣܦܪܐ; 19, 28 ܕܐܝܣܪܝܠ; 29 ܒܫܡܝ; 20, 2 ܠܦܥܠܐ ܕܝܘܡܗ, confer 20, 4 oben; 20, 6 ܡܢ ܩܝܡܝܢ; 20, 7 ܠܐܓܪܐ; 20, 8 ܠܦܥܠܐ; 20, 17 u. 18 ܠܐܘܪܫܠܡ, ebenso an allen andern Stellen; 20, 18 ܘܠܣܦܪܐ[.]; 20, 20 ܒܢܘܗܝ; ܕܪܚܒ; 20, 30 ܕܕܘܝܕ; 21, 1 ܠܒܝܬ ܦܐܓܐ; 21, 5 ܘܥܝܠܐ; 21, 20 ܗܝ ܬܬܐ; 21, 26 ܩܕܡ ܥܡܐ; 21, 27 ܢܐܡܪ ܠܟܘܢ; ܫܘܠܛܢܐ loco ܐܫܬܘܫܠܛ; 21, 28 ܒܪ ܐܢܫܐ; 21, 30 ܠܗܘ; 21, 31 ܠܐܒܘܗܝ; 21, 32 ܠܐܝܣܪܝܠ; 21, 33 = V. 28; 21, 42 ܠܟܬܒ ܩܕܝܫܐ; 23, 4 ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ; 23, 5 ܦܘܠܩܛܝܪܝܢ; 23, 7 ܫܠܡܐ ܒܫܘܩܐ; ܘܠܡܬܩܪܝܘ; 23, 9 ܠܐܒܘܟܘܢ; 23, 11 ܡܫܡܫܢܐ ܕܠܟܘܢ; 23, 12 enger und kleiner als sonst geschrieben, drei Reihen auf einem Raume für zwei Reihen; add. ܕܝܢ post ܡܢ; 23, 13 add. ܕܝܢ post ܠܟܘܢ; 23, 14 = 10, 32; 24, 14 ܘܠܐܬܪ; 24, 16 ܠܛܘܪܐ; 24, 26 ܒܬܘܢܐ; 24, 29 ܘܚܝܠܘܬܐ ܕܫܡܝܐ; 24, 30 ܘܗܝܕܝܢ; ܒܥܢܢܐ; 24, 31 ܪܘܚܐ; 24, 32 ܐܠܦܘ ܬܬܐ; 24, 33 ܐܦ ܐܢܬܘܢ; ܠܬܪܥܐ.

Mc 5, 11 ܕܚܙܝܪܐ ܪܥܝܐ; 5, 13 ܕܡܝܐ loco ܒܝܡܐ; ܕܝܢ loco ܘܫܢܩ; 5, 14 ܕܗܘܐ. (sic) ܗܘ [1—2 Buchstaben] ܡܢܐ ܐܝܬ; 5, 21 ܠܥܒܪܐ; 5, 22 ܫܡܗ; 5, 23 om. ܗܘܐ; ܠܡܐܬܘܬܗ; 6, 13 ܡܫܝܚܐ; 6, 14 ܗܪܘܕܣ ebenso an allen andern Stellen; 6, 17 ܡܢ ܗܘ ܐܚܘܗܝ ܗܘܐ; om. ܗܘܐ[2]; ܕܦܝܠܝܦܘܣ; 6, 19 ܗܪܘܕܝܐ, ebenso an den andern Stellen; 6, 21 ܐܟܠܐ; 6, 22 ܘܐܡܪܬ; 6, 23 ܠܦܠܓܗ; 6, 24 ܐܡܠ; 6, 26 ܡܛܠ ܡܘܡܬܐ loco ܒܡܘܡܬܐ; 6, 27 ܕܢܬܠܬ loco ܠܡܬܠܗ; 6, 28 ܘܝܗܒ; 6, 31 ܠܚܘܕܝܬ loco ܠܚܘܕܝܗܘܢ; 6, 32 = 6, 31; 6, 34* om. ܝܫܘܥ; 7, 3 ܕܗܘܕܝܐ; 7, 4 ܐܠܐ loco ܠܐ ܐܠ; 7, 5 om. ܗܘܘ; ܘܣܦܪܐ; ܠܡܫܝܚܐ; 7, 6 ܠܐܢܫܐ; 7, 7 ܕܦܘܩܕܢܐ; ܦܘܩܕܢܐ (sic); 7, 8 = Mt 10, 36; ܘ in ܘܡܫܝܚܘܬܐ steht am Rande außerhalb der Reihe; ܘܣܓܝܐܬܐ; 7, 13 ܗܠܝܢ ܕܐܟܘܬ ܕܣܓܝܐܬܐ; 7, 15 ܠܒܪ; ܠܒܪ ܐܢܫܐ; 7, 17 ܡܠܬܗ ܕܡܬܠܐ; 7, 20 = Mt 21, 28; 7, 25 ܗܘܐ ܠܗ[. . .] ܒܪܬܗ; ܡܢܗ loco ܠܗܘ; 7, 27 ܠܟܠܒܐ; 7, 31 ܘܕܪܝܢ; 7, 32 om. ܐܢܫܐ; 7, 33 ܠܚܘܕܝܬ; 7, 36 ܡܢܗܘܢ; 7, 37 ܠܦܘܬܐ; ܡܡܠܠܝܢ; 8, 3 ܒܫܒܝܠܐ

ܕܢܠܗܘܢ; 8, 4 ܡܢ bis; 8, 6 ܠܟܝܢܐ; om. ܗܘܐ; om. ܐܢܫ; 8, 7 ܢܘܩܫܐ; 8, 10 ܐܠܐ; 8, 11? loco ܘܫܟܚ; 8, 32 ܦܛܪܘܣ, ebenso an den andern Stellen; 8, 36 ܢܦܫܗ ܢܐܘܒܕ loco ܠܢܦܫܗ; 8, 38 ܐܢܫ loco ܡܢ; 9, 31 = Mt 23, 4; 9, 33 ܠܟܦܪܢܚܘܡ; 9, 35 ܕܢܗܘܐ nur das 2. Mal, das 1. Mal ܕܢܗܘܐ ܐܢܫ; 9, 38 add. ܕܝ post ܗܢܐ; 9, 43 ܐܢܬ; ܠܓܗܢܐ; 10, 12 ܘܬܙܕܘܓ; 10, 14 ܠܗܘܢ loco ܠܗܘܢ; 10, 17 ܠܐܘܪܚܐ, om. ܠܗ; ܐܢܬ; 10, 23 ܠܡܠܟܘܬܐ; 10, 24 ܠܡܥܠ; 10, 25 ܠܓܡܠܐ ܕ ܢܥܘܠ ܒܚܪܘܪܐ ܕܡܚܛܐ; 13, 36 ܘܢܫܟܚܟܘܢ; 13, 37 ܠܟܠܟܘܢ; 14, 7 ܠܡܥܒܕ ܠܗܘܢ[ܕ?]; 14, 48 ܠܡܐܚܕܢܝ; 14, 56 ܕܝ loco ܕܝܢ; 14, 60 add. ܠܐ ante ܡܕܡ 14, 64 ܕܢܝ.

Lc 1, 44 ܕܫܠܡܟܝ ܒܐܕܢܝ; 1, 45 ܕܐܬܐܡܪ; 1, 46 ܡܪܝܡ; 1, 49 ܪܘܪܒܬܐ; 1, 54 ܠܐܝܣܪܝܠ; 1, 56 ܠܒܝܬܗ ܥܠܬ; 1, 59 ܘܐܬܘ; ܛܠܝܐ; 1, 61 ܠܐ loco ܕܠܐ; 4, 1 add ܡܢ ante ܪܘܚܐ; 4, 3 ܟܐܦܐ; 4, 9 = Mt 20, 17; 4, 10 ܕܢܛܪܘܢܟ; 4, 11 ܢܬܬܩܠ; 4, 14 ܕܓܠܝܠܐ; 4, 16 ܗܘܐ loco ܗܘܐ[1]; 4, 19 ܕܡܪܝܐ; 4, 20 ܘܟܠܗܘܢ ܕܒܟܢܘܫܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܘ ܚܝܪܝܢ ܒܗ; über das Vorhergehende siehe oben; 4, 21 ܐܫܬܠܡ; 4, 23 ܩܦܪܢܚܘܡ; ܥܒܕ; 4, 25 ܐܠܝܐ ܒܐܝܣܪܝܠ; ܐܠܐ; 4, 26 stellt um: ܠܚܕܐ ܘܠܐ; ܐܠܐ; 4, 27 ܒܐܝܣܪܝܠ; 4, 29 ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ, om. in textu ܡܢ ܫܩܝܦܐ, confer oben; 6, 35 ܘܛܒܐ ܥܠ ܒܝܫܐ; 6, 37 ܘܠܐ[2] ist verbessert aus ܕܠܐ(!!); 6, 38 ܒܟܝܠܐ; 6, 40 ܢܗܘܐ ܐܝܟ ܪܒܗ; ܕܢܗܘܐ ist über der Kolumne geschrieben, dieselbe fängt mit V. 41 an; 6, 42 add. ܗܘ post ܐܚܘܟ; ܐܝܟ ܕܐܦܩ; 6, 44 add. ܓܝܪ post ܡܢ; 6, 45 ܕܛܒܬܐ; 6, 46 add. ܐܢܬܘܢ post ܡܪܝ; 7, 9 ܕܐܦܠܐ ܒܐܝܣܪܝܠ; 7, 11 ܕܫܡܗ ܢܐܝܢ loco ܕܡܬܩܪܝܐ; 7, 14 ܘܩܡܘ loco ܘܩܡܘ; 23, 38 ܘܥܒܪܐܝܬ; ܕܝܗܘܕܝܐ; 23, 47 ܗܢܐ loco ܗܢܐ; confer Mt 21, 28; 23, 51 ܡܢ ܪܡܬܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܝܗܘܕܝܐ; 23, 52 ܠܦܝܠܛܘܣ; 23, 55 ܢܬܬܣܝܡ; 24, 5 ܐܦܝܗܝܢ; 24, 10 ܡܪܝܡ ܡܓܕܠܝܬܐ [ܘ, dieser Buchstabe ist ausgelöscht] ܡܪܝܡ ܗܝ ܕܝܥܩܘܒ ܐܡܗ.

Joh 1, 47 ܢܬܢܝܐܝܠ, ebenso V. 49 u. 50; ܐܝܣܪܝܠܝܐ, ebenso V. 49; ܘܐܝܬ loco ܘܠܝܬ; 1, 48 ܢܬܢܝܐܝܠ; ܐܢܬ; 1, 50 ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ zweimal, das 2. Mal durch Punkte eingeschlossen; ܕܐܝܣܪܝܠ; 2, 3 ܚܡܪܐ; 2, 5 ܐܡܗ; 2, 6 ܫܬ; ܕܝܗܘܕܝܐ; ܬܠܬ ܡܢ ܐܘ; 2, 7 ܐܡܠܝ[1 u. 2]; 2, 8 ܠܪܝܫ ܡܫܬܘܬܐ, ebenso V. 9; 2, 10 = Mt 21, 28; 6, 23 om. ܕܝ; ܛܒܪܝܘܣ; om. ܗܘܐ; 6, 27 ܕܡܩܘܝܐ ܠܚܝܐ; 6, 41 ܝܗܘܕܝܐ.

HS Nr. II. Dieses Evangelistar hat auch den Text Whites. Diese Übersetzung war also im Gottesdienst gebraucht worden. Von den Randglossen stammen mehrere a manu posteriore. Confer die Inhaltsangabe oben!

Kollation nach White:

Lc 12, 37 ܕܐܬܐ (vac. ܗܘܝܘ, ob ܐܬܐ?); [.]ܘܢܫܡܫ; 12, 39 ܐܝܠܘ; ܒܐܝܕܐ loco ܒܐܝܕܐ; 12, 41 ܦܛܪܘܣ; 12, 42 in marg. αρα m. p.; ܐܝܟܐ loco ܡܢ ܗܘ;

om. Whites Anm. 1; in marg. ϲιτομετριον m. p.; 12, 45 ܕܡܢܐ ܩܕܡܝ; 12, 46 ܚܡ loco ܚܠ; [.]ܡܢܩܛܢܐ; 12, 48 ܕܐܬܐܠ; = White, Anm. 1; Lc 4, 5 ante ܐܘܡ add. ein Wort mit 1 oder 2 Buchstaben; add. in marg. ϲτιγμα m. p.; 4, 9 vid. om. Whites Anm. 1; ܐܘܪܫܠܡ; 4, 10 ܕܠܡܠܐܟܘܗܝ; 4, 11 ܘܒܟܠ,[c] schreibt ܕ herüber; = Whites Anm. 2; ܕܬܬܠ ܕܢܬܟܠ (sic); Mt 18, 18 = White, Anm. 2; 18, 19 u. 20 ܬܪܝܢ; 18, 21 ܐܫܒܘܩ; Mt 5, 44 ܠܒܥܠܕܒܒܝܟܘܢ loco ܠܒܥܠܕܒܒܝܟܘܢ [1 u. 2], ebenso V. 46; 5, 45 ܕܒܫܡܝܐ; 5, 47 zu [..]ܒܠܚܘܕ in marg. ܩܕܡܝܐ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܬܢܝܢܐ m. p.; Mt 6, 1 ελιμοϲυνιν (sic) m. p. loco White, Anm. 1; ܕܒܫܡܝܐ; 6, 2 = White; 6, 3 ܬܕܥ; 6, 5 = White, 6, 6 = White; Lc 13, 27 ܠ.... ÷ vid. a m. p.; ܒܫܘܩܝܢ; Joh 7, 38 ܕܐܡܪ; in marg. ܡܠܬܐ ܚܝ, in textu nicht erhalten; 7, 40 bei ܗܘܘ ein Vermerk in marg. nicht erhalten; Joh 7, 40 ܗ[...]; ܕܫܡܥܘ [.] [.] ܡܢ ܟܢܫܐ ܡܠܐ vid. om. Whites Anm. 2; 7, 41 vid. nur ܗܢܘ, vorher ein Loch, in marg. ...]ܕ ÷; 7, 42 om. ܕܡܢ .... ܗܘ; Joh 6, 35 = White; 6, 37 ܐܠܐ; om. die Zeichen ܠ....÷; Mt 13, 55 ܡܪܝܡ; ܘܫܡܥܘܢ ܘܝܗܘܕܐ; Hinweis auf Whites Anm. 1; Mt 4, 20 ܠܡܨܝܕܘܬܐ; Lc 5, 8 εξελθε, αμρτολον (sic), beides m. p.; 5, 10 ܚܛܝܐ; ܕܐܚܝܕܝܢ; Mc 6, 1 = White; ܕܠܡܐ loco ܕܐܬܐܡܪܘ; 6, 3 [ܕܡܪܝܡ]; ܘܝܗܘܕܐ; Lc 2, 22 ܐܘܪܫܠܡ; Mc 1, 34 om. die Zeichen ܠ...※; 1, 38 = White κωμοπολειϲ und Anm. 1; 1, 44 = White, Anm. 2; ob ܠ.÷, ist fraglich (Loch); ܗܠܝܢ loco ܗܢܝܢ; Mt 8, 3 add. ܕܠܡܐ post ܐܝܟ; 8, 4 = White; Joh 4, 15 om. ܐܢܬ; 4, 20 ܕܒܐܘܪܫܠܡ; 4, 24 om. Whites Anm. 1; 4, 25 = Whites Anm. 2; εκινοϲ (m. p.?) noch erhalten; 4, 26 om. ܐܢܐ[2]; 4, 27 ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ; 4, 28 ܠܐܢܫܐ; Mt 6, 7 = White (μι βαττολογιϲηται) m. p.; bei ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ein Vermerkzeichen; 6, 9 u. 10 ܕܒܫܡܝܐ 6, 13 ܬܥܠܢ (sic); 6, 16 αφανηζοϲιν (sic); 6, 20 ܒܫܡܝܐ; in textu ܡܚܒܠܝܢ, in marg. ܡܚܒܠ; 6, 21 in marg. bis ܕܠܐ, in textu bis ܕܠܒܟܘܢ; in textu ܠܒܟܘܢ ܕܠܒܟܘܢ; 6, 22 ܕܠܐ ܚܫܘܟܐ; die beiden letzten Worte von 6, 22 vac., der Raum hierfür kürzer als bei White; ob = Pesch.? Mt 7, 19 ܐܠܐ [ܠܢܘܪܐ]; 7, 20 = White; 7, 21 ܕܒܫܡܝܐ bis; 7, 24 = White; 7, 25 om. .ܢܗܪܘܬܐ ܘܢܫܒ, add. in marg.; add. bei 7, 25, nicht 7, 27 Whites Anm. 2 und προϲεπεϲαν ante προϲεκοψαν, jedoch ܘܐܬܢܩܫܘ erst bei 7, 27; Lc 13, 22 ܐܘܪܫܠܡ; 13, 25 = White; om. ܠܟܘܢ post ܠܬܪܥܐ.

HS Nr. III ist wie Nr. II ein Evangelistar. In ihrem Textcharakter unterscheidet sie sich aber von jener. Sie hat zwar auch Perikopen, die zum Texttypus Whites gehören, andere bringen jedoch den Text der Pešittha!! Es waren demnach mindestens 2 verschiedene Evangelistare im Gebrauch. Oder enthält HS Nr. II nur zufällig keine Perikopen aus der Pešittha? Bei den griechischen Evangelistaren ist trotz oder

wegen der Fülle des erhaltenen Materials der Textcharakter auch noch nicht geklärt.

Den Text Whites haben folgende Perikopen: Joh 9, 16—37; 4, 13—30; 3, 22—23; 5, 2; Lc 2, 20; 2, 1—7; Mt 2, 1—12 (das 2. Mal).

Die Pešittha bringen: Lc 3, 17—20; 7, 18—34; Joh 6, 45—58; Mt 13, 53—58 (confer dagegen HS Nr. II); Mc 6, 1—2; Mt 2, 1—12 (das 1. Mal); Lc 2, 21 (?); Mt 1, 18—19.

Kollation der ersten Gruppe nach White:

Joh 9, 17 om. die Zeichen ⅄ . . . ※; 9, 18 ܝܗ̈ܘܕܝܐ, ebenso V. 22; 9, 22 om. Whites Randbemerkung; 9, 28 om. die Zeichen ⅄ . . . . ※; 9, 29 ܗܢܐ loco ܠܗܢܐ; 9, 37 om. Whites Anm. 1; = Whites Randbemerkung (εκεινος); Joh 4, 20 ܒܗܢܐ ܛܘܪܐ; ܕܒܐܘܪܫܠܡ, der 2. Teil des Wortes ebenso in V. 21; 4, 22 ܝܗ̈ܘܕܝܐ; 4, 24 om. Whites Anm. 1; 4, 25 om. Whites Anm. 2; zu ܕܡܣܬܟܚܐ nur das Vermerkzeichen vorhanden; om. die Randbemerkung εκινος; 4, 26 om. ܐܢܐ ante ܠܟܝ; 4, 27 ܠܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ; Joh 3, 23 om. die Randbemerkung Whites; ܒܥܝܢ loco ܒܥܝ̈ܢ; Joh 5, 2 ܒܐܘܪܫܠܡ; ܦܪܘܒܐ ܠܥܢܐ, in marg. προβατικη; Lc 2, 20 add. ܟܕ ante [ܘ]ܡܫܒܚܝܢ; von Lc 2, 1 vac ܗܘܐ, ܗܢܘܢ ܒܝܘܡ̈[ܬܐ] und ܦܘܩܕܢܐ, auch δογμα nicht erhalten; ܩܣܪ [ܣ]ܐܓܘܣܛܘ[ܣ], in marg. αυγουστου; ܕܢܬܟܬܒ; 2, 2 add. ܗܘܐ ante ܗܝ ܡܦܩܬܐ (sic), om. die Zeichen ⅄ . . . ∸; ܩܘܪܝܢܝܘܣ, in marg. κυριναιος; 2, 3 = Whites Randbemerkung; 2, 4 ܕܕܘܝܕ; om. ܗܘܐ; 2, 6 [ܕ]ܬܐܠܕ; Mt 2, 1 vac. ܒܝܘܡ̈ܝ; ܗܪܘܕܣ, ebenso V. 7 u. 12; ܠܐܘܪܫܠܡ; 2, 2 ܝܗ̈ܘܕܝܐ; 2, 3 ܟܕ ܫܡܥ ܕܝܢ ܗܪܘܕܣ; vac. ܐܬܕܠܚ[ܐ] — ܟܠܗ; 2, 6 ܐܠܦ̈ܝܗ; 2, 7 ܒ[ܛ]ܫ hat ein Vermerkzeichen, in marg. vac.; 2, 8 ܫܐܠܘ ܬܠܝܬ ܟ[ܕ ܬܫܟܚܘ], ob in marg. εξετασατε gestanden hat, ist nicht ersichtlich, da der Rand nicht erhalten ist; 2, 9 ܩܡ; 2, 10 ܚܙܐܘܗܝ; 2, 11 vid. = White, Anm. 1, die Stelle des Vermerkzeichens und der Rand sind weggefressen; [ܘܒܚܠܡ]ܬܐ loco ܘܒܚܠܡܗܘܢ; 2, 12 vac. ܟܕ und ܦܢܘ (Löcher).

Kollation der zweiten Gruppe nach Gwilliam[1]:

Lc 3, 18 add. ܗܘܐ post ܘܡܣܒܪ; 3, 19 ܗܪܘܕܣ; über ܦܠܝܦܘܣ ein Loch; 3, 20 ܘܐܦ; Lc 7, 19 ܗܘܡܣܟܝܢܢ loco ܗܘ ܡܣܟܝܢ ܚܢܢ, ebenso 7, 20; 7, 27 ܗܢܐ ܗܘ; Joh 6, 50 ܗܢܐ ܗܘ; 6, 51 ܐܢܐ ܐܢܐ; 6, 57 ܐܢܐ ܐܢܐ; 6, 58 ܗܢܐ ܗܘ; ܐܢܐ ܐܢܐ; Mt 13, 56 om. ܗܟܝܠ; Mt 2, 1 ܗܪܘܕܣ, ebenso an den andern Stellen; 2, 2 ܐܝܟܐ ܗܘ; 2, 11 ܩܘܪܒܢܐ (sing.); Lc 2, 21 [ܘܟܕ] ܐܬܡܠܝܘ. ܗܘܘ ܠܡܓܙܪܗ ܠܛܠܝܐ (in marg.?) ܝܘܡ̈ܬܐ (in marg. ܬܡܢܝܐ) ܐܬܩܪܝ ܫܡܗ ܕܝܠܗ ܝܫܘܥ. ܗܘ etc.; Mt 1, 19 add. ܗܘܐ post ܟܐܢ.

[1] Pusey-Gwilliam, Tetraevangelium sanctum. Oxonii 1901

———

19. 8. 1905.

Diesjährige Neuigkeiten
aus dem Verlag von **Alfred Töpelmann in Giessen**

Achelis, E. Ch., **Der Dekalog als katechetisches Lehrstück.** Ferienkurs-Vorträge. Gr. 8°. (2 Bll. u. 75 S.) M. 1.50

Blecher, G., **De extispicio capita tria.** Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. [Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten, hrsgg. von A. Dieterich u. R. Wünsch. II. Bd. 4. Heft.] Gr. 8°. (1 Bl., 75 u. 7 S. m. 2 Abbildungen im Text u. 3 Tafeln.) M. 2.80

Clemen, C., **Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen.** Ferienkurs-Vorträge. Gr. 8°. (3 Bll. u. 61 S.) M. 1.30

Diettrich, G., **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia.** [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft VIII.] Gr. 8°. (XXXII u. 223 S.) M. 10.—

Gastrow, P., **Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie** mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing. Von der Karl Schwarz-Stiftung gekrönte Preisschrift. Gr. 8°. (2 Bll. u. 372 S.) M. 9.—

— **Tolstoj und sein Evangelium.** Ein Vortrag. Gr. 8°. (64 S.) M. 1.—

Goes, E., **Die Friedhofsfrage.** Konfessions- oder Simultanfriedhöfe? Ein Lösungsversuch auf Grund der Tatsachen. Gr. 8°. (VIII u. 152 S.) M. 3.—

Günther, L., **Kepler und die Theologie.** Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Mit dem Jugendbildnis Keplers. Gr. 8°. (XVI u. 144 S.) Geh. M. 2.50; geb. M. 3.50

Holtzmann, O., **Der christliche Gottesglaube.** Seine Vorgeschichte und Urgeschichte. Ferienkurs-Vorträge. Gr. 8°. (VIII u. 80 S.) M. 1.60

Koehler, W., **Katholizismus und Reformation.** Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. Gr. 8°. (88 S.) M. 1.80

Lidzbarski, M., **Das Johannesbuch der Mandäer.** Erster Teil: Text. Gr.-Lex. 8°. (2 Bll. u. 292 S.) M. 14 —
Der zweite Teil (Kommentar u. Übersetzung) folgt 1906.

Müller, A., **Geschichtskerne in den Evangelien** nach modernen Forschungen. Marcus und Matthäus. Gr. 8°. (XI u. 144 S.) M. 3.—

Platzhoff-Lejeune, E., **Religion gegen Theologie und Kirche.** Notruf eines Weltkindes. Gr. 8°. (80 S.) M. 1.40

Preuschen, E., **Antilegomena.** Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, herausgegeben und übersetzt. Zweite, umgearbeitete und erweiterte Auflage. Gr. 8°. (VIII u. 216 Seiten.) M. 4.40

Vollmer, H., **Jesus und das Sacaeenopfer.** Religionsgeschichtliche Streiflichter. Gr. 8°. (32 S.) M. —.60

Zscharnack, L., **Lessing und Semler.** Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie. Gr. 8°. (VII u. 388 S.) M. 10.—

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.